OCT 10 1899

Gift of
Princeton Seminary

Sovo 1/10 62

J. H. Ba

UNIV. LIBRARY
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ZWEITER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

II. BAND. I. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

Digitized by Google

UNIVERSITY
LIBRARY
PRINCETON, N.J.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BD. I. ABTHEIL.

120960

Digitized by Google

(RECAP)

ban:
.631
V.2, no.1

ANNEX A

Digitized by Google

C.	W.
. 447,	. 69.
. 494,	. 154.
. 499,	. 333.
. 500,	. 333.
. 515, f.	. 230.
. 518,	. 402.
. 521,	. 346. 402. 467.
. 523,	. 468.
. 527,	. 482.
. 531,	. 229.
. 565,	. 401.
. 602. f.	. 104. 108.
. 610, f.	. 244.
. 611,	. 251.
. 626, f.	. 36.
. 629,	. 35.
. 661,	. 381. 382.
. 662,	. 382.
. 664.	. 235.
. 667,	. 16.
. 671.	. 235. 236. 237.
. 672,	. 237.
. 675,	. 244.
. 691,	. 41.
. 697, f.	. 42.
. 706.	. 244.
. 735,	. 484.
. 737, f.	. 115.
. 738,	. 115.
. 739.	. 129.
. 740,	. 115.
. 745,	. 11.
. 749,	. 378.
. 754,	. 117.
. 755, f.	. 11.
. 756,	. 484.
. 758,	. 414. 485. 492.
. 762,	. 48. 49. 50.
. 764, ff.	. 117. 140. 141. 142. 143.
. 765, ff.	. 116. 118. 151.
. 766,	. 118.
. 767,	. 118.
. 768,	. 118.
. 769,	. 119.
. 771,	. 119.

C.	W.
. 772,	. 119.
. 773,	. 119.
. 774,	. 120.
. 775, f.	. 120.
. 777,	. 120.
. 778, f.	. 120.
. 779, f.	. 120.
. 780,	. 121.
. 784, f.	. 121.
. 786.	. 116. 121.
. 787, f.	. 121.
. 789,	. 122.
. 790. f.	. 122.
. 792. ff.	. 122. 123.
. 795,	. 123.
. 796, f.	. 124. 125.
. 797,	. 125.
. 798,	. 125. 126.
. 799, f.	. 127. 230.
. 800, f.	. 127. 194.
. 801,	. 127.
. 802,	. 127.
. 803,	. 116. 128.
. 804, f.	. 128.
. 805,	. 128.
. 806,	. 128.
. 807,	. 128.
. 808.	. 128.
. 809.	. 116. 129.
. 812. f.	. 231.
. 814,	. 116.
. 815,	. 116,
. 816, f.	. 295.
. 817.	. 116.
. 827,	. 236. 237.
. 861, f.	. 295.
. 862, f.	. 297.
. 864,	. 380. 381.
. 868,	. 297. 298.
. 869,	. 299.
. 873,	. 299 300. 337.
. 874,	. 238. 300.

E.	W.
. 7,	. 384.
. 15,	. 395. 396.

E.	W.
. 19,	. 449.
. 20,	. 456.
. 36, f.	. 278. 279.
. 37, f.	. 280.
. 39, f.	. 281.
. 43,	. 282.
. 60,	. 88.
. 78,	. 153.
. 82 — 84,	. 214.

G.	W.
Vorr. I,	. 298.
. 2, f.	. 292 301. 445.
. 3,	. 293. 301.
G 16,	. 278.
. 31,	. 284.
. 42,	. 331.
. 63,	. 300.
. 66,	. 273.
. 67,	. 189.
. 86,	. 386. 387.
. 90,	. 290.
. 97,	. 64. 70.
. 105,	. 405.
. 107,	. 403.
. 118,	. 61.

K.	W.
. v,	. 80.
. vii,	. 387. 404.
. xiii,	. 42.
. xix,	. 389.
. xxi,	. 387.
. xxii,	. 387.
. xxxiii,	. 417.
. xliii,	. 199.
. xlv,	. 277.
. xlvii,	. 300.
. 56,	. 396. 409.
. 57,	. 409.
. 58,	. 396.
. 61,	. 408.
. 62,	. 410.
. 76,	. 407. 408. 409.
. 77,	. 409. 410.
. 78,	. 411.

K.	W.
. 79,	. 412.
. 80,	. 413.
. 82,	. 414.
. 83,	. 415. 416.
. 84,	. 416.
. 85,	. 417.
. 86,	. 418.
. 87,	. 419. 444.
. 88,	. 419.
. 89,	. 419.
. 90,	. 419 420.
. 91,	. 421.
. 92,	. 422.
. 93,	. 423.
. 94,	. 423.
. 95,	. 424.
. 105, f.	. 277.
. 107,	. 187. 189.
. 108,	. 191.
. 109,	. 192.
. 111, f.	. 273. 274.
. 112, f.	. 274.
. 114,	. 275. 277.
. 115,	. 277.
. 118,	. 255.
. 130,	. 425.
. 131,	. 426. 430.
. 132,	. 426. 427.
. 133,	. 428.
. 134,	. 429.
. 135,	. 209.
. 136,	. 429. 430.
. 138,	. 431. 432.
. 139,	. 432.
. 140,	. 432.
. 152,	. 206.
. 153, f.	. 208. 210.
. 155,	. 432.
. 183, f.	. 154. 155.

M. I.	W.
. 18.	. 450.
. 40.	. 471.
. 41.	. 472.
. 42.	. 473.
. 43.	. 475.

Digitized by

M. I.	W.
44,	475.
45,	472.
46,	477.
47,	478.
48,	479.
54,	480.
55.	480. 483.
57,	481.
58,	481.
59,	483.
84,	267.
85,	267.
86,	268.
87,	268.
88,	268.
95,	268.
96,	269.
97,	88. 269.
98,	270.
101,	31.
114,	21. 252.
115,	252.
116,	254.
133,	41.
135,	41.
166,	221.
169,	222.
179,	333.
183,	270.
184,	270.
203,	64.
206,	25.
234,	358.
236,	355.
242,	287.
243,	288. 355.
244,	289.
245,	289.
256,	356.
264,	356.
271,	324. 325.
274,	357.
295,	326.
296,	326.
302,	357.
313,	358.
314,	358.
315,	358.
336,	45.
354,	95.
386,	108.
387,	109.
389,	110.
390,	106.
395,	94.
510,	327. 332.
511,	327.
521,	271.
522,	332.
533,	332.
542,	332.
571,	333.
586,	230.
600,	467.
603,	468.
707,	244.
729,	36.
731,	34.
777,	382.
824,	42.
858,	116.
872,	116.
875,	485.
878,	49.
881,	117. 328.
882.	118. 329. 330.
884,	118.
886,	118.
887,	118.
888,	119.
890,	119.
891,	119.
892,	119.
893,	119.
894,	120.
896,	120.
897,	120.
898,	120.
899,	120.
900,	120.
901,	121.
905,	121.

Digitized by Google

M. I.	W.
. 906,	. 121.
. 908,	. 121.
. 911,	. 122.
. 914,	. 122.
. 915.	. 123.
. 9 6.	. 123.
. 917,	. 124.
. 918,	. 125.
. 919,	. 125.
. 921,	. 125.
. 922,	. 126.
. 923,	. 127.
. 925,	. 127.
. 926,	. 127.
. 927,	. 128.
. 928,	. 128.
. 929,	. 128.
. 931,	. 128.
. 932,	. 128.
. 933,	. 129.
. 1006 - 1008.	. 297.
. 1012,	. 298.
. 1013.	. 297.
. 1014,	. 299.
. 1015.	. 299.
. 1017,	. 299.
. 1018,	. 300.
. 1019,	300.

M. II.	W.
. 2.	. 298.
. 3.	. 292. 301.
. 127,	. 70.
. 175,	. 379.
. 181,	. 485.
. 182,	. 486.
. 184,	. 487.
. 192,	. 487.
. 193,	. 487.
. 201,	. 486.
. 203,	. 488. 489.
. 204,	. 489.
. 205,	. 490.
. 206,	. 490.
. 209.	. 490.
. 210.	. 490.

M II.	W.
. 212,	. 490.
. 213.	. 490.
. 214,	. 491.
. 215,	. 491.
. 216,	. 491.
. 217,	. 491.
. 229,	. 485.
. 299,	. 307.
. 340,	. 468.
. 353,	. 239.
. 356,	. 6.
. 436,	. 9.
. 448, f.	. 284.
. 493,	. 457.
. 501,	. 159.
. 502,	. 161.
. 513,	. 466.
. 527,	. 223.
. 534,	. 368.
. 536,	. 369.
. 549,	. 370.
. 557,	. 373.
. 558,	. 373.
. 559,	. 224. 367.
. 560,	. 224.
. 561,	. 224. 366.
. 562,	. 225. 370.
. 564,	. 372.
. 565.	. 372.
. 567,	. 371.
. 568,	. 374.
. 575,	. 370.
. 578,	. 366.
. 579,	. 374.
. 581,	. 374.
. 588,	. 367.
. 603,	. 233.
. 629,	. 167.
. 635,	. 167.
. 636,	. 167.
. 637,	. 168.
. 680,	. 466.
. 693,	. 225.
. 735,	. 136.
. 736.	. 138.
. 738,	. 138.

Digitized by Google

M. II.	W.
. 739,	. 139.
. 743,	. 171.
. 744,	. 171.
. 747,	. 173.
. 751,	. 492.
. 752,	. 44.
. 753,	. 46.
. 754,	. 47.
. 755,	. 492.
. 773,	. 10.
. 774,	. 11.
. 775,	. 12.
. 592,	. 294.
. 907.	. 463.
. 908,	. 464. 465.
. 913,	. 316.
. 914.	. 317.
. 927,	. 312.
. 928,	. 318.
. 929,	. 318.
. 930,	. 318.
. 931,	. 318.
. 943,	. 447.
. 946,	. 447.
. 947,	. 448.
. 948,	. 448.
. 949,	. 448.
. 950,	. 448.
. 954,	. 318.
. 955,	. 319.
. 956,	. 319.
. 957,	. 319.

N.	W.
. VII,	. 362.
. XVI,	. 336.
. XIX,	. 342.
. XXI,	. 176. 260.
. 2, f.	. 282.
. 20,	. 145.
. 31,	. 177.
. 33.	. 144. 178.
. 37.	. 260.
. 38. f.	. 175.
. 40.	. 366.
. 46.	. 258.

N.	W.
. 57,	. 155. 156.
. 67,	. 176.
. 80,	. 262.
. 86,	. 96. 97.
. 94, f.	. 256 257. 260. 261.
. 95, ff.	. 176.
. 103.	. 98. 100.

O.	W.
. 71,	. 14. 15.
. 82,	. 323.
. 122,	. 384.
. 133,	. 405.
. 134.	. 406,
. 152,	. 322.

P.	W.
. 23,	. 379.
. 24,	. 293.
. 31.	. 234. 238. 263.
. 35,	. 485. 486.
. 36.	. 381.
. 38,	. 487.
. 43, f.	. 331.
. 48,	. 487.
. 52,	. 80. 292.
. 54,	. 486.
. 55,	. 488.
. 56,	. 489.
. 58,	. 490.
. 63,	. 490.
. 64,	. 490.
. 65,	. 490. 491.
. 67,	. 491.
. 68,	. 491.
. 70,	. 491.
. 77,	. 377.
. 78,	. 189.
. 80,	. 37. 485.
. 81,	. 336.
. 83,	. 239.
. 93,	. 40. 400.
. 94, f.	. 114.
. 103.	. 310.
. 114,	. 389.

Digitized by Google

P.	W.
. 119, f.	. 291.
. 120,	. 291.
. 121,	. 220.
. 129,	. 211. 212.
. 131,	. 212.
. 132,	. 51.
. 133,	. 51.
. 140,	. 51.
. 152,	. 184.
. 167,	. 39.
. 199,	. 244.
. 200,	. 331.
. 209,	. 41.
. 217,	. 333.
. 224,	. 468.
. 228,	. 331.
. 230,	. 332.
. 236, f.	. 201.
. 240, f.	. 239.
. 244,	. 240.
. 246,	. 2.
. 247, f.	. 3. 4. 6. 113.
. 269,	. 233. 234.
. 276,	. 184.

Pr.	W.
. 8,	. 68.
. 14,	. 41.
. 24,	. 381.
. 25,	. 405. 382.
. 26,	. 406.
. 27,	. 352.
. 40,	. 337.
. 47,	. 22.
. 54,	. 404.
. 61,	. 402.
. 62,	. 404.
. 63,	. 403.
. 64,	. 402.
. 65,	. 402.
. 77,	. 348. 346. 350.
. 78,	. 349.
. 79,	. 351.
. 80,	. 351.
. 81,	. 346. 360. 401.
. 82,	. 352.

Pr.	W.
. 85,	. 354.
. 86,	. 337. 358.
. 87,	. 338. 347. 359.
. 88,	. 55. 339. 361.
.	. 406.
. 89,	. 340. 342. 361.
. 90,	. 362.
. 91,	. 341. 363.
. 92,	. 341. 364.
. 93,	. 345.
. 95,	. 287.
. 104,	. 401. 402.
. 120,	. 365.
. 122,	. 112.
. 126,	. 234.
. 131,	. 231.
. 141,	. 78.
. 165,	. 231.
. 204,	. 234.

R.	W.
. x.	. 314.
. xi.	. 315. 318.
. xiii.	. 319.
. 58.	. 79. 81.
. 143.	. 245.
. 240. f.	. 209.
. 256.	. 201.

S. I.	W.
. 100. ff.	. 262.
. 101.	. 257.

S. II.	W.
. 1. ff.	. 334.
. 159,	. 28.
. 164,	. 33.
. 208,	. 75.
. 241,	. 75.
. 289, ff.	. 374.
. 294,	. 184.
. 297,	. 184.
. 317,	. 321.
. 327,	. 201.
. 339,	. 199. 200.
. 369,	. 322.

Digitized by Google

S. II.	W.
. 392,	. 366.
. 486. f.	. 49. 50.
. 487.	. 50.
. 598.	. 321.

S. III.	W.
. §. 1. 230,	. 231.
. P. 410.	. 202.
. 411.	. 203. 210.
. 412,	. 210.
. 494.	. 303.
. 500. 503,	. 305.
. 504, f.	. 304.
. 505-509,	. 305.
. 509-516,	. 306.

T.	W.
. 1,	. 445.
. 4,	. 310. 446.
. 5,	. 446.
. 11,	. 310. 311.
. 20,	. 197. 396.
. 50,	. 321.
. 52,	. 321.
. 69,	. 202.
. 78,	. 196. 396.
. 79,	. 198.
. 84,	. 201.
. 114.	. 275 276.
. 127.	. 275.
. 139,	. 211. 212.
. 142,	. 198. 199. 202.
. 152, f.	. 207.

U.	W.
. IX,	. 156.
. XXVIII,	. 232. 306.
. XLIX,	. 6. 7.
. L,	. 8. 9.
. 5,	. 468.
. 23,	. 367.
. 40,	. 456.
. 43,	. 372.
. 44,	. 187. 159.
. 45,	. 161.
. 48,	. 284.

T.	W.
. 53,	. 466.
. 54,	. 466.
. 55,	. 219.
. 57,	. 222.
. 68, f.	. 223.
. 74,	. 367. 368.
. 75,	. 369.
. 76,	. 367.
. 79,	. 369.
. 80,	. 366.
. 82,	. 370.
. 84,	. 266. 370.
. 85,	. 370.
. 91,	. 373.
. 92,	. 373
. 93.	. 224. 367.
. 94,	. 224.
. 95,	. 224. 366.
.	. 225. 371.
. 96,	. 371.
. 97,	. 372.
. 98,	. 372. 373.
. 99,	. 374.
. 100.	. 371. 373. 374.
. 102-106,	. 370.
. 109.	. 366.
. 110,	. 374.
. 111,	. 374.
. 112,	. 374.
. 115,	. 367.
. 121,	. 320.
. 123,	. 282. 283.
. 126,	. 232. 233.
. 131,	. 42.
. 132,	. 13.
. 133,	. 42.
. 145,	. 167.
. 146,	. 13.
. 149,	. 167.
. 150.	. 167. 168.
. 175,	. 232.
. 182,	. 465. 466.
. 192, f.	. 225.
. 195,	. 214.
. 233.	. 134. 135. 136.
.	. 137. 138.

Digitized by Google

U.	W.
. 234,	. 138. 139.
. 235,	. 171.
. 236,	. 177.
. 237,	. 173.
. 240, f.	. 43. 44. 47. 51.
. 241,	. 44. 46 47.
. 242,	. 491.
. 255,	. 10.
. 256,	. 12.
. 257,	. 378.
. 284, 286,	. 307.
. 289, f.	. 308.
. 291,	. 308.
. 299,	. 312.
. 322,	. 309.
. 330,	. 291.
. 331,	. 292.
. 339,	. 385.
. 354,	. 385.
. 355,	. 385. 386.
. 356,	. 386.
. 364,	. 292. 294. 391.
. 366,	. 264.
. 369,	. 312.
. 375,	. 445.
. 376,	. 185. 186. 333.
.	. 463. 464.
. 377,	. 187. 465.
. 378,	. 187. 333.
. 381,	. 306. 308. 316.
. 382,	. 317.
. 396,	. 318.
. 397,	. 318.
. 398,	. 318.
. 410,	. 447.
. 413,	. 312. 447. 448.
. 414,	. 4. 448.
. 416,	. 448.
. 418,	. 448.
. 421,	. 318.
. 423,	. 318.
. 424,	. 319.
. 431, f.	. 320.
. 440,	. 2. 4 6.
. 442,	. 492.
. 454,	. 378.
. 479,	. 377.

Z.	W.
. 15,	. 388.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern:

Im erſten Bande.

Seite 287 Zeile 8 v. u. ſtatt Vorherbeſtimmung l. Empfindung.
— 377 — 10 v. u. — *impulſive* l. *repulſive*.
— 378 — 17 v. u. — ohne Zwiſchenräume l. ohne leere Zwiſchenräume.
— 393 — 6 v. u. — iſt l. und
— 393 — 7 v. u. — oder wie weit l. wann.
— 393 — 8 v. u. — reicht l. reichen will.
— 554 — 14 v. o. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 555 — 15 v. u. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 677 — 15 v. u. — *offenſiver* l. *oſtenſiver*.
— 753 — 1 v. u. — *Katharcticon* l. *Katharktikon*.
— 754 — 8 v. o. — Eigenthümlichkeit l. Sinnesart.

Im zweiten Bande.

Seite 9 Zeile 11 v. u. ſtatt Schemo l. Schema.
— 16 — 12 v. o. — Einbildungsvermögen l. Einbildungskraft.
— 24 — 12 v. o. — die Seitenzahl muſs 24 nicht 4 heiſsen.
— 24 — 3 v. o. — eziſtirend l. exiſtirend.
— 41 — 1 v. o. — fehlt vor dem c die Klammer der Parentheſe.
— 61 — 14 v. u. — Eigenthümlichkeit, intelligible l. Sinnesart.
— 81 — 3 v. u. — Reutenberg l. Rautenberg.
— 89 — 6 v. u. — Peſſidonius l. Poſidonius.
— 122 — 20 v. o. — 729 l. 792.
— 125 — 14 v. u. — 727 l. 797.
— 128 — 12 v. u. — fehlt vor M. die Klammer der Parentheſe ſt. 707 l. 807.
— 130 — 15 v. u. — S l. C.
— 150 — 2 v. u. — Akroamatiſch l. Acroamatiſch.
— 151 — 15 v. u. — hinter doctrinale fehlt das Komma.
— 152 — 12 v. o. — der dogmatiſche Unglaube l. er.
— 159 — 16 v. u. — I. l. II.
— 173 — 7 v. o. — allien l. allein.
— 179 — 9 v. u. — erfüllend l. erfüllen.
— 179 — 7 v. u. — einnehmend l. einnehmen.
— 199 — 4 v. u. — juridiſch l. ethiſch.
— 202 — 7 v. o. — in dem vorhergehenden Artikel l. in den Artikel Ehrbarkeit.
— 211 — 4 v. u. — I l. T.
— 226 — 6 v. o. — dieſe wird weggeſtrichen.
— 236 — 6 v. u. — 867 l. 827.
— 265 — 10 v. u. — V. l. Vorr.
— 265 — 3 v. u. — V. l. Vorr.
— 301 — 10 v. o. — I. l. II.
— 307 — 9 v. o. — Fig. 4 wird weggeſtrichen.

Seite	330	Zeile	14	v. u.	statt	gehört l. gehörte.
—	334	—	13	v. o.	—	hinter II fehlt ff.
—	358	—	2	v. u.	—	der — vor C muſs weg.
—	402	—	7	v. o.	—	p l. pr.
—	447	—	3	v. u.	—	hinter M. fehlt II.
—	468	—	8	v. o.	—	E l. C.
—	471	—	14	v. u.	—	erweitert l. erörtert.
—	475	—	12	v. u.	—	gleich l. zugleich.

D.

Dämonologie,

daemonologia, démonologie. Die Art, ſich das höchſte Weſen unter ſolchen Vorſtellungen zu denken, die bloſs Geſchöpfen von gröſsern Vermögen und Kräften, als der Menſch hat, zukommen. So denken ſich z. B. die Koriaken den Schöpfer aller Dinge als ein Weſen, das die Sonne bewohnt, deren feurige Kugel ihnen als ſein Pallaſt und als der Thron des Beherrſchers der Welt vorkömmt. Sie glauben daher auch, er wohne in einem himmliſchen Feuer. Dieſes Weſen, ſagen ſie, iſt allgütig; es kann nicht ſchaden; alles Gute, was hier auf Erden iſt, kömmt von ihm. Aber es giebt auch ein böſes Weſen, das der Urheber alles Uebels iſt, und mit dem allgütigen Weſen die Herrſchaft über die Natur theilt. Die Macht beider iſt gleich; ſo viel das eine ſich mit dem Unglück der Menſchen beſchäftigt, ſo viel ſucht das andere ſie glücklich zu machen. Die Krankheiten, die Stürme, die Hungersnoth, alle Uebel ſind das Werk des böſen Weſens und die Werkzeuge ſeiner Rache (Leſſep Reiſe von Kamtſchatka nach Frankreich. Riga 1791. 2. Th. S. 70.). Dieſe beiden Weſen ſind nichts anders als Vorſtellungen von Dämonen oder Weſen mit menſchlichen Vermögen und Kräften, nur in höherm Grade, als ſie der Menſch hat. Das eine iſt, wie ein guter Menſch, gütig, aber im höchſten Grade, es kann gar nichts Uebels thun; das andere iſt, wie ein böſer Menſch, feindſelig geſinnt, wieder im höchſten Grade, es thut nichts als Uebels. Beide haben eine gleiche, aber alle

menſchlichen Kräfte übertreffende Macht; beide beſchäftigen ſich, wie Menſchen mit der Wohlfahrt der Menſchen. Dieſe höchſte Weſen ſind, nach dieſer Vorſtellung, nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch oder weſentlich von den Menſchen verſchieden. Sie haben nehmlich alles das an ſich, was Menſchen an ſich haben, nur in höherm Grade. Sie haben beide Verſtand, Neigungen, Bedürfniſſe; das gute Weſen wohnt in einem Pallaſt, im himmliſchen Feuer; ſie haben beide Kräfte, ſind beide thätig, nur alles im höhern Grade als der Menſch. Weſentlich hingegen oder ſpecifiſch wäre Gott von Menſchen verſchieden, wenn zwiſchen ihm und dem Menſchen eine eben ſolche Verſchiedenheit ſtatt fände, als z. B. zwiſchen der Pflanze und dem Mineral. Dieſe haben beide gewiſſe Eigenſchaften, die das andere nicht bloſs im geringern Grade, ſondern gar nicht hat. Das Mineral z. B. vegetirt nicht, oder hat kein Pflanzenleben, und die Pflanze iſt nicht ſchmelzbar und ſchieſst nicht in Cryſtallen an. Folglich iſt die Dämonologie eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart des höchſten Weſens, d. i. eine Verſinnlichung der reinen Vernunftidee Gott (U. 440. P. 246).

2. Das Wort Dämonologie iſt griechiſch und heiſst die Lehre vom Dämon, Dämon (δαιμων) aber heiſst nach Plato, Lactanz und Macrobius ſoviel als ein Weſen, das viel weiſs (δαημων) oder einen groſsen Verſtand hat, ſ. Intelligenz. Man gebraucht daher das Wort Dämonologie gemeiniglich für die Lehre von höhern Weſen als der Menſch iſt, deren Eigenſchaften, weil man keine aus der Erfahrung kennt, man alle vom Menſchen hernimmt, nur den Grad derſelben ſteigert. Eine ſolche Dämonologie lehrte z. B. Cardan.

3. Wenn wir unſere Ideen vom Ueberſinnlichen bloſs auf den praktiſchen Gebrauch einſchränken, oder uns bloſs in praktiſcher Beziehung vorſtellen, ſo werden wir nicht in Dämonologie verfallen. Die Ideen vom Ueberſinnlichen ſind nehmlich die Vorſtel-

lungen, welche sich die Vernunft von gewissen Gegenständen macht, die gar nicht in die Sinne fallen können, z. B. von Gott, der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes u. s. w. Die Absicht der Vernunft bei diesen ihren Vorstellungen oder Ideen ist gar nicht, eine Erkenntniss von diesen Gegenständen zu verschaffen, sondern der moralisch guten Gesinnung durch sie Leben zu geben, und die Sittlichkeit über den Rang eines bloss sen Hirngespinstes zu erheben. So ist die Vorstellung, dass es ein höchstes Wesen giebt, welches die moralisch gute Gesinnung von uns fordert, und unsere Wohlfahrt nach unsrer, auf der Befolgung seines Willens beruhenden, Würdigkeit glückselig zu werden einrichtet, nothwendig mit einer aufrichtigen Befolgung des Sittengesetzes verknüpft, weil diese ohne jene Vorstellung unmöglich unser aufrichtiger Zweck seyn könnte. So gehet also der Glaube an ein höchstes Wesen aus der *Sittlichkeit des* Menschen hervor, und wirkt zur Belebung derselben auf sie zurück. Das ist der praktische Gebrauch, oder die praktische Beziehung der Idee von Gott. Sie dient uns also nicht dazu, etwas Uebersinnliches, wie die Gottheit, zu erkennen, sondern das Moralischgute zu wollen und zu vollbringen (P. 247).

4. Wenn man auf diese Weise nicht einräumt, dass sich über dasjenige, was über die sinnliche Welt hinaus liegt, folglich auch über Gott, etwas, wäre es auch nur das Mindeste, bestimmen lässt, was unsre Erkenntniss erweiterte und uns über das Wesen Gottes belehrte; so findet auch keine anthropomorphistische Vorstellungsart von Gott, folglich auch keine Dämonologie statt. Man wird sich dann nicht etwa einen Verstand Gottes vorstellen, der wie der menschliche Verstand beschaffen ist, nur mehr umfassend, scharfsinniger, dessen Vorstellungen auch Gedanken, nur vollkommenere sind, auch in der Zeit auf einander folgen, nur nicht vergessen werden u. s. w.; oder den Willen Gottes etwa wie den menschlichen Willen, nur rein von sinnlichen Triebfedern, aber doch verbunden mit einer pathologischen Liebe, oder Liebe als Neigung zu

Digitized by Google

den vernünftigen Geſchöpfen; folglich abhängig in Anſehung der Zufriedenheit, der Exiſtenz der Gegenſtände u. ſ. w. Hingegen maſst ſich die Vernunft einmal an, Gott, nach einem dogmatiſchen Anthropomorphismus, zur Erweiterung unſers Wiſſens zu erkennen, und nicht bloſs nach einem ſymboliſchen Anthropomorphismus, bloſs zum Behuf des Praktiſchen zu denken (ſ. Anthropomorphismus); ſo hat ſie keine Grenzen mehr, und macht dann Gott zu einem bloſſen Dämon, oder Weſen, zwar mit ſehr groſsen, aber doch menſchlichen Vorſtellungen und Kräften. Man ſieht leicht, daſs wenn man einmal zugiebt, Gott habe einen ſolchen Vorſtand und Willen, wie wir die unſrigen in ihrer Ausübung in der Erfahrung beobachten, man auch zugeben müſſe, daſs er durch Begriffe denke, nach Grundſätzen wolle u. ſ. w., und daſs Gott auf dieſe Weiſe ganz vermenſchlicht werde. Denn es kömmt alsdann nur darauf an, daſs man ſein Nachdenken anſtrenge, und ſich einen vollkommenen Menſchen, d. i. alle menſchlichen Eigenſchaften mit Verneinung ihrer Grenzen, oder in einem Grade, über welchen ſich kein gröſserer angeben läſst, denke. Dann iſt aber Gott immer nur der vollkommenſte Dämon (U. 440. P. 247).

Die Dämonologie iſt aber keines beſtimmten Begriffs fähig; denn bekämen wir Kenntniſſe von andern Weſen mit höhern und ganz andern Eigenſchaften, als der Menſch hat, ſo würde auch der Begriff von Gott an Beſtimmungen zunehmen, oder ſich ganz verändern. So iſt der Gott des Koriaken ein unvollkommnerer Dämon, als der Gott Muhammeds. Die Dämonologie entſpringt nehmlich aus der phyſiſchen Teleologie oder Kenntniſs von den Zwecken der Naturdinge. Je vollkommener dieſe Teleologie, deſto vollkommner iſt auch die in ihr gegründete Dämonologie; aber die vollkommenſte reicht dennoch nicht hin, uns eine Gotteserkenntniſs zu liefern, in der ſich gar nichts anthropomorphiſtiſches (Eigenſchaften, die nur Geſchöpfen zukommen) miſchte, und die alſo nicht Dämonologie wäre (U. 414).

5. Man kann ſich eine Grenzlinie denken, die das Feld ſolcher Vorſtellungen, durch welche wir bloſs ſinn-

Digitized by

liche, d. i. ſolche Gegenſtände erkennen, die uns in die Sinne fallen, von dem Felde ſolcher Vorſtellungen abſondert, welche überſinnliche, d. i. ſolche Gegenſtände vorſtellen, die gar nicht in die Sinne fallen können, und für uns folglich nur in unſern Gedanken vorhanden ſind, und auf deren Daſeyn auſser unſern Gedanken wir nur ſchlieſsen, oder es vorauszuſetzen irgend wodurch genöthigt ſind. Das letztere Feld unſerer Vorſtellungen iſt über unſere Erkenntniſskräfte, wir können die Gegenſtände derſelben zur Erweiterung unſrer Erfahrungserkenntniſs und zum praktiſchen Gebrauch wohl denken, aber wir können ſie nicht, zur Erweiterung unſerer Erkenntniſs im Felde des Ueberſinnlichen, erkennen; weil uns auſser dieſen unſern eigenen Vorſtellungen nichts zur Erkenntniſs der Gegenſtände derſelben gegeben iſt. Was wir alſo hier erkennen, iſt bloſs unſer eigener Gedanke, aber kein Gegenſtand auſser demſelben. So iſt die Vorſtellung von Gott ein bloſser Gedanke, der aus unſrer Vernunft entſpringt, nehmlich der Gedanke von der abſoluten oder oberſten Urſache alles deſſen, was exiſtirt. Allein wenn ich dieſen Vernunftgedanken (Idee) mir vorſtelle, ſo kann ich zwar wiſſen, was ich mir denke; aber ich habe keinen Gegenſtand, mit dem ich meinen Gedanken vergleiche, und den ich durch dieſen meinen Gedanken erkennen kann. Wenn ich mir dagegen einen menſchlichen Oberherrn denke, ſo hat dieſer Gedanke einen Gegenſtand, nehmlich an dem wirklichen Oberherrn, den wir in irgend einem Staate ſehen, und mit dem wir unſern Begriff von ihm vergleichen, und ſo den Oberherrn dieſes Staats dadurch erkennen können. Setze ich nun die Idee von Gott in das Feld ſolcher Vorſtellungen, durch welche ich bloſs ſinnliche Vorſtellungen erkenne, denke ich mir ihn z. B. als Oberherrn der Welt, ſo wird meine Gotteserkenntniſs Dämonologie. Setze ich ſie aber in das Feld der Ideen oder Vernunftgedanken, wo ſie auch eigentlich zu Hauſe iſt, und bilde ich mir dabei ein, daſs ich durch ſie einen überſinnlichen Gegenſtand wirklich erkenne, ſo mache ich mir überſchwengliche Begriffe von Gott, d. i. ſolche, die den Schein einer überſinnlichen Erkenntniſs haben, durch die

aber nichts erkannt, ſondern, wenn man ſie zu begreifen glaubt, die Vernunft blos verwirrt wird. Solche Begriffe ſind z B. die, daſs Gott einen Verſtand habe, der nicht denkt, ſondern anſchauet, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Daſeyn ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, der ewig iſt, d. i eine Dauer hat, die nicht in der Zeit vorgeſtellt werden kann, welche doch für uns das einzige Mittel iſt, uns eine Dauer vorzuſtellen. Alle dieſe Begriffe ſind nur zur Ausübung des moraliſchen Geſetzes zu gebrauchen, übrigens aber nicht dazu, uns eine Erkenntniſs Gottes zu verſchaffen, welche für unſern Verſtand unmöglich iſt. Wer aber dennoch durch ſie Gott begreifen will, dem geht es wie Jacob Böhmen, der vorgab, die ewige göttliche Natur tief und gründlich erforſcht zu haben; eine ſolche fanatiſche Vorſtellungsart, d. i. überſchwengliche oder vermeintliche überſinnliche Erkenntniſs des höchſten Weſens nennt man Theoſophie (U. 440. P. 247. f. M. II, 356).

Kant. Critik der Urtheilskraft II. Th. §. 85. S. 414. §. 89. S. 440.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. Hauptſt. VII. *** S. 246 ff.

Darſtellung.

Hypotypoſe, Verſinnlichung, *exhibitio*, *ſubjectio ſub adſpectum*, *exhibition*. Das Geſchäft der Urtheilskraft, demjenigen Begriff, den ſie zur Erkenntniſs gebrauchen will, eine ihm correſpondirende Anſchauung zur Seite zu ſtellen. Man nennt dieſe Darſtellung, wenn der darzuſtellende Begriff ein reiner Raum - oder Zeitbegriff iſt, die Conſtruction, z. B. die Darſtellung eines Triangels iſt die Conſtruction deſſelben, ſ. Acroamatiſch und Conſtruiren (U. XLIX).

2. Die Darſtellung eines Begriffs kann geſchehen, entweder

a) durch unſere eigene Einbildungskraft, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaſsten Begriff von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, z. B. wenn der Bildhauer ſein Ideal der Venus in Marmor darſtellt; oder

b) durch die Natur, in der Technik derſelben, wenn wir ihr unſern Begriff von Zweck, zur Beurtheilung ihres Products unterlegen, z. B. bei organiſirten Cörpern. So iſt die künſtliche Stellung der Blätter am Stängel und an den Zweigen der Gewächſe die Darſtellung des Zwecks der Pflanzenblätter, daſs ſie nehmlich durch Einſaugung des Thaues, welcher von der Erde aufſteigt, durch die unzähligen kleinen Röhrchen ihrer untern Seite, die Pflanze mit ernähren ſollen. Darum ſind die Blätter der Pflanzen mit vieler Kunſt und Ordnung ſo geſtellt, daſs die unmittelbar vorhergehenden niemals die folgenden bedecken (U. XLIX).

3. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört die Naturſchönheit. Dieſe iſt Darſtellung des Begriffs der formalen, bloſs ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Geſchmack (äſthetiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt) beurtheilen. Eine Naturſchönheit iſt nehmlich ein ſchönes Ding in der Natur. Die Zweckmäſsigkeit in der Natur beſteht in der Vorſtellung, daſs alle ihre, noch ſo mannichfaltigen, uns durch die Erfahrung bekannt werdenden (empiriſchen) Geſetze zu einem Begriff zuſammenſtimmen, der den Grund ihres Daſeyns enthält, und der Naturzweck genannt wird. Einen ſolchen beſtimmten Zweck hat nun entweder ein Verſtand wirklich bei einem Naturdinge gehabt, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die reale oder materiale; oder es ſtimmt doch alles ſo zuſammen, als wenn dabei ein Zweck geweſen wäre, ohne daſs ein Verſtand dabei wirklich einen beſtimmten Zweck gehabt hat, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die ideale oder formale.

Die formale Zweckmäſsigkeit iſt nun wieder entweder von der Art, daſs das Naturding wirklich zu ei-

Digitized by Google

nem beſtimmten Zweck dienlich iſt, ohne daſs ein Verſtand dieſen Zweck beabſichtiget hat, dann iſt es eine objective formale Zweckmäſsigkeit der Natur; oder es iſt nicht zu einem beſtimmten Zweck dienlich, ſondern es iſt an dem Gegenſtande alles nur ſo, als ſtimmte es zu einem, nicht anzugebenden Zwecke zuſammen, dann iſt der Gegenſtand bloſs zweckmäſsig für mein Erkenntniſsvermögen zur Auffaſſung deſſelben für die Anſchauung, welches die ſubjective formale Zweckmäſsigkeit iſt. Ein Naturding wird nun ſchön genannt, wenn dieſe ſubjective formale Zweckmäſsigkeit nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern an dem Gegenſtande angeſchauet wird. Folglich iſt ein ſchönes Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der ſubjectiven formalen Zweckmäſsigkeit, oder es iſt, als hätte eine Urtheilskraft das Naturding zu einem nicht anzugebenden Zweck eingerichtet, wodurch es zweckmäſsig für unſere Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zur Auffaſſung (Apprehenſion) deſſelben wird. Das Vermögen der Urtheilskraft, dieſe Darſtellung als ſolche zu betrachten, heiſst der Geſchmack, und dieſe Beurtheilung geſchieht nicht logiſch, durch Begriffe, vermittelſt des Verſtandes, ſonſt wäre dieſe formale Zweckmäſsigkeit objectiv und nicht ſubjectiv; ſondern ſie geſchieht äſthetiſch, durch Gefühle, vermittelſt der Vergleichung des Gegenſtandes mit dem Gefühl der Luſt, welche Vergleichung die Contemplation heiſst (U. L).

4. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört auch der Naturzweck. Er iſt Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Verſtand und die Vernunft (logiſch, nach Begriffen beſtimmter Zwecke) beurtheilen. Ein Naturzweck iſt nehmlich ein Ding in der Natur, bei welchem ein Verſtand vorausgeſetzt wird, der, vor der Hervorbringung deſſelben, den Begriff dieſes Dinges gehabt, und bei derſelben die Realiſirung dieſes Begriffs, durch die Exiſtenz dieſes Dinges, wirklich beabſichtiget hat. Die wunderbare Ordnung in der Stellung der Blät-

ter an den Pflanzen (2, b.) iſt z. B. ein Naturzweck, denn dieſe Ordnung ſtellt mir die Abſicht dar, daſs jedes Blatt etwas zur Ernährung des ganzen Baums beitragen ſoll, weswegen wir eben jene Ordnung abſichtlich nennen. Folglich wird ein Naturding alsdann zweckmäſsig genannt, wenn die objective reale Zweckmäſsigkeit als Grund einer Beſchaffenheit durch den Verſtand gedacht wird, die wir in dem Dinge anſchauen. So iſt alſo ein zweckmäſsiges Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, oder wir ſtellen uns vor, daſs eine Urtheilskraft das Naturding wirklich abſichtlich ſo eingerichtet hat, weil daſſelbe ihr Zweck war. Das Vermögen aber, dieſe Darſtellung der realen objectiven Zweckmäſsigkeit zu beurtheilen, iſt Verſtand und Vernunft (die logiſche Urtheilskraft), und dieſe Beurtheilung geſchieht logiſch, durch Begriffe (U. L. M. II. 436).

5. Alle Darſtellung, als Verſinnlichung eines Begriffs *a priori*, iſt zwiefach, entweder

a) ſchematiſch (ſ. Schema), wenn die Darſtellung *a priori* iſt, und ein Verſtandesbegriff dadurch verſinnlicht wird. Der Begriff eines Triangels iſt ein Verſtandesbegriff, und die Darſtellung deſſelben durch die mathematiſche Conſtruction iſt ſchematiſch, ſ. Acroamatiſch, 1. So iſt die Vorſtellung des Daſeyns in einer beſtimmten Zeit die ſchematiſche Darſtellung (das Shema), oder Verſinnlichung desjenigen Stammbegriffs des reinen Verſtandes, welcher die Wirklichkeit heiſst; — oder die Darſtellung iſt

b) ſymboliſch (ſ. Symbol), wenn die Darſtellung, ſie ſei nun *a priori* oder *a poſteriori*, einen Vernunftbegriff verſinnlicht. Ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, iſt aber ein ſolcher Begriff, dem keine ſinnliche Anſchauung vollkommen angemeſſen ſeyn kann, z. B. die Begriffe Gott, Recht, Tugend. Folglich kann es keine eigentliche Darſtellung derſelben geben. Man legt dieſen Begriffen daher eine Darſtellung unter, die eigent-

Digitized by Google

lich, dem Inhalt nach, etwas anders darſtellt; allein, der Form nach, gleicht ſie doch einem Schema des Vernunftbegriffs. Die Urtheilskraft verfährt hier nur eben ſo, wie beim Schematiſiren, ſie kann aber kein Schema hervorbringen, folglich iſt die Anſchauung, die ſie, durch die Reflexion (das Beſtreben, zu einem Begriff das ſinnliche Bild *a priori* oder das Schema zu finden), dem Vernunftbegriff unterlegt, nicht das wirkliche Schema deſſelben, ſondern die Art des Verfahrens der Urtheilskraft hierbei kömmt nur mit ihrem Verfahren beim Schematiſiren überein. Die Anſchauung eines Vernunftbegriffs iſt alſo nur das Analogon eines Schema, und heiſst Symbol. So wird die Idee oder der Vernunftbegriff eines monarchiſchen Staats, der durch ſolche Geſetze regiert wird, welche das Volk ſelbſt gegeben hat, oder von denen doch vorausgeſetzt werden kann, daſs ſie das Volk würde gegeben haben, durch einen beſeelten Cörper dargeſtellt, deſſen Seele jene Volksgeſetze ſind. Nicht als wenn jener monarchiſche Staat wirklich ein ſolcher beſeelter Cörper wäre, in welchem Falle dieſe Darſtellung auch nicht einmal ſchematiſch, ſondern real ſeyn würde. Eine ſchematiſche Vorſtellung iſt nehmlich nur das Product der Einbildungskraft in ihrem Beſtreben dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nicht der phyſiſche Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, wie z. B. beim Zweck. Der beſeelte Cörper iſt das Symbol jenes Saats; weil jener Staat eben ſo wenig als ein beſeelter Cörper bloſs mechaniſch bewegt wird. Es iſt eine Analogie zwiſchen dem Begriff eines beſeelten Cörpers und der Darſtellung deſſelben in der Natur, und zwiſchen dem Begriff eines durch Volksgeſetze regierten monarchiſchen Staats und der Darſtellung deſſelben. Die Regel, wornach die Urtheilskraft verfährt, um ſich beides durch die Einbildungskraft darzuſtellen, iſt dieſelbe, aber zwiſchen dem beſeelten Cörper und dem monarchiſchen Staat iſt weiter keine Aehnlichkeit, daher iſt der beſeelte Cörper nicht die wirkliche, ſondern nur ſymboliſche Darſtellung jenes monarchiſchen Staats, ſ. Analogie, 24 (U. 255. M. II, 773).

6. Baumgarten ſetzt (Metaphyſ. §. 460.), wie andere neuere Logiker, die ſymboliſche Erkenntniſs der

anſchauenden (intuitiven) entgegen, und meint, bei der letztern wäre die Vorſtellung der bezeichneten Sache, bei der erſtern die Vorſtellung des Zeichens. Allein die ſymboliſche Art, ſich etwas vorzuſtellen, iſt die eine Art der Anſchauung, und die ſchematiſche iſt die andere. Beide ſind Darſtellungen. Sie ſind aber von Charakterismen wohl zu unterſcheiden, welche ſolche ſinnliche Zeichen ſind, die Begriffe bezeichnen, und gar nichts zu der Anſchauung des Gegenſtandes enthalten, ſondern bloſs zu einem Mittel der Erinnerung an die Begriffe dienen, z. B. Worte, algebraiſche und mimiſche Zeichen und dergl. Die Conſtructionen der Algebra ſind folglich wohl ſymboliſch, denn ſie geſchehen den ſchematiſchen Conſtructionen der Geometrie analog (C. 745); aber die Zeichen der Algebra ſind keine Darſtellungen der Begriffe, die ſie begleiten, ſondern bloſse Bezeichnungen, die dem Gedächtniſſe zu Hülfe kommen, und dazu dienen, die Begriffe, die ſie bezeichnen, aus dem Gedächtniſſe wieder hervorzuholen (zu reproduciren), ſ. Conſtruiren. Die Vorſtellungsart der Algebra durch ihre Zeichen iſt folglich nicht ſymboliſch, denn ſie haben weder der Materie noch der Form nach etwas mit der bezeichneten Sache gemein; obwohl die Conſtruction ſelbſt oder die Verfahrungsart mit dieſen Zeichen ſymboliſch iſt, indem z. B. das Trennen, Verbinden u. ſ. w. der diſcreten Gröſsen allgemein, d. i. nach der von der Vernunft geforderten abſoluten Vollſtändigkeit, dargeſtellt werden ſoll (U. 755. f. M. II, 774.)

7. Alle Anſchauungen, durch die man Begriffe *a priori* darſtellt, ſind alſo entweder Schemate oder Symbole. Die Schemate ſtellen den Begriff demonſtrativ dar, d. i. ſie geben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung, die Symbole aber ſtellen den Begriff vermittelſt einer Analogie dar, zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient, d. i. es wird ein ganz anderer Begriff eben ſo in der Anſchauung dargeſtellt, wie der Vernunftbegriff dargeſtellt werden müſste, wenn es möglich wäre, deſſen Darſtellung eben darum ſymboliſch heiſst. Die Wörter Grund (Baſis), woraus flieſ-

Digitized by

ſen (folgen), u. ſ. w. bezeichnen ſolche ſymboliſche Darſtellungen, ſ. Symbol Der Grund iſt z. B. das, worauf etwas gebauet wird; die Verbindung zwiſchen dem, was gebauet wird, und dem, worauf es gebauet wird, iſt der Verbindung zwiſchen dem Erkenntniſſe, welches aus einem andern Erkenntniſſe gefolgert wird, und dem letztern Erkenntniſſe âhnlich; das letztere iſt gleichſam die Baſis des erſtern. Ich ſchaue alſo in der Vorſtellung, welche den Ausdruck: Grund, bezeichnet, zwar nicht das Erkenntniſs ſelbſt, aus dem ein anderes Erkenntniſs erkannt wird, geradezu (direct) an; aber ich ſchaue auf eben die Art den Begriff des Grundes eines Gebäudes in der ſinnlichen Darſtellung deſſelben an, als ich den Erkenntniſsgrund eines Erkenntniſſes anſchauen würde, wenn eine Anſchauung dieſes Vernunftbegriffs möglich wäre. Wenn man eine bloſse Vorſtellungsart ſchon Erkenntniſs nennen darf (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, von dem, was er an ſich ſeyn mag, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäſsigen Gebrauch derſelben ſeyn ſoll, wohl erlaubt iſt), ſo iſt alle unſere Erkenntniſs Gottes bloſs ſymboliſch; und derjenige, welcher Verſtand Wille u. ſ. w. Gottes für ſchematiſche Vorſtellungen gewiſſer Eigenſchaften Gottes nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, und bekommt Dämonologie ſtatt ſymboliſcher Gotteserkenntniſs, ſ. Dämonologie (U. 256. ff. M. II, 775).

Darſtellungsvermögen,

Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft, Bildungsvermögen.

Wenn unſere Sinne Eindrücke erhalten, es ſei nun der äuſsere Sinn, durch äuſsere Gegenſtände, oder der innere Sinn, durch unſere ſelbſtgewirkten Vorſtellungen, ſo haben wir ein Vermögen, dieſe Eindrücke aufzufaſſen (der Sinnlichkeit) und zu einem Ganzen zuſammenzuſetzen. Das Ganze nehmlich, was dieſes Vermögen liefert, iſt eine Anſchauung, oder in Beziehung auf

den Begriff, durch welchen ſich der Verſtand daſſelbe denkt, die Darſtellung deſſelben. Wenn ich jetzt einen Garten vor mir ſehe, ſo iſt dieſer Gegenſtand durch eine Kraft in mir gewirkt worden, welche die Darſtellungskraft heiſst, als Naturanlage aber zu dieſer Aeuſserung, das Darſtellungsvermögen. Aber dieſen Garten hätte meine Darſtellungskraft nicht hinzaubern können, wenn nicht etwas in dem Gegenſtande wäre, das durch Affection meiner äuſsern Sinne die Darſtellung des Gartens, den ich mit meinen Augen ſehe, möglich gemacht hätte. Die Fähigkeit ſolcher Affectionen, oder ſinnliche Eindrücke von etwas zu erhalten, das wir als Stoff des Gegenſtandes empfinden, iſt die Sinnlichkeit. Die Anſchauung, welche durch die Darſtellungskraft entſtehet, und macht, daſs ich den ſinnlichen Gegenſtand vor mir habe, hat immer eine Geſtalt, wenn ſie entweder in dem äuſsern Sinne vorgeſtellt wird, oder doch als ein äuſserer Gegenſtand im innern Sinne wieder ſo dargeſtellt wird, wie ſie ſchon im äuſsern Sinne vorhanden war. Da nun das Darſtellungsvermögen dieſe Geſtalt durch ſeine Verknüpfung (Syntheſis) der Eindrücke erzeugt oder bildet, ſo kann es auch das Bildungsvermögen genannt werden. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches macht, daſs wir die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, in Geſtalten vor uns haben, und daſs wir uns dieſe Geſtalten auch dann, wenn die Gegenſtände uns nicht gegenwärtig ſind, vorſtellen können. Das Vermögen, welches das letztere bewirkt, nennt man gewöhnlich die Einbildungskraft (U. 132. 146).

2. Das Darſtellungsvermögen gehört zum Theil zur Sinnlichkeit, denn dieſe muſs den Stoff zum auffaſſen und zuſammenſetzen empfangen, und von dieſer Seite iſt alſo das Bildungsvermögen eine bloſse Fähigkeit oder Empfänglichkeit (Receptivität). Aber es gehört auch zum Verſtande, denn es muſs doch den Stoff ſelbſtthätig auffaſſen und zuſammenſetzen, und von dieſer Seite iſt es ein eigentliches Vermögen (eine Spontaneität). Wenn ich z. B. einen Menſchen ſehen ſoll, ſo

Digitized by Google

muſs mein Sinn des Geſichts von dem Gegenſtand afficirt werden, den ich nachher als Menſch anſchaue. Es iſt nehmlich in dem Gegenſtande etwas, das meinen Sinn afficirt und Empfindung bewirkt, noch ehe ich die Geſtalt vor mir habe, welche macht, daſs ich den Gegenſtand Menſch nenne. Das Darſtellungsvermögen verhält ſich alſo hier leidend, oder empfängt bloſs die Eindrücke, welche Empfindungen genannt werden, und die Materie des Gegenſtandes liefern. Dann aber fängt es an, dieſe Empfindungen ſelbſtthätig zuſammenzuſetzen, und daraus die Geſtalt zu formen, um derentwillen wir das Ganze Menſch nennen. Kant nennt das Darſtellungsvermögen, in ſo ferne es dieſe Geſtalten aus ſinnlichen Eindrücken hervorbringt, indem die reine Sinnlichkeit (ein Zweig des Darſtellungsvermögens) aus ſich ſelbſt die Vorſtellungen der Ausdehnung oder des Raums erzeugt und hinzuthut, die productive Einbildungskraft. Hingegen nennt er das Darſtellungsvermögen, in ſo fern es die Geſtalten bloſs im innern Sinne wieder darſtellt, wenn die Gegenſtände in dem Augenblick dieſer Darſtellung den äuſsern Sinn nicht mehr afficiren, oder ehemals gehabte Eindrücke reproducirt, die reproductive Einbildungskraft, oder auch das Reproductionsvermögen (O. 71.)

3. Da es bei dem Darſtellungsvermögen alles aufs Bilden ankömmt, ſo kann man daſſelbe eintheilen in das

a. Bildungsvermögen;
b. Nachbildungsvermögen;
c. Vorbildungsvermögen;
d. Einbildungsvermögen;
e. Ausbildungsvermögen;

Kant hat dieſe Vermögen in einem bereits (Apperception, 8) angeführten Manuſcript, über pragmatiſche Anthropologie, in vorſtehender Ordnung aufgeführt, erklärt und mit Beyſpielen erläutert, welches ich hier zur Vergröſserung des Werths dieſes Artikels benutzen will.

a. Das Bildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, welches die Empfindung erhält, auffaſſet und zuſam-

menſetzt. C. C. E. Schmid (Empiriſche Pſychologie II. Th. §. XXX.) ſagt richtig: die Sinnlichkeit iſt theils Empfindungsvermögen (oder die Fähigkeit, die ſinnlichen Eindrücke zu empfangen, d. i. zu empfinden), theils Anſchauungs- oder Bildungsvermögen. Und Kant ſagt (a. a. O.): man weiſs, daſs die Empfindung von der Bildung muſs unterſchieden werden. Ein Mahler weiſs, wie viel Mühe es ihm koſtet, aus den auf ihn gemachten Eindrücken ein Ganzes (Bild) zu machen. Eine bloſse Menge von Eindrücken auf die Sinnlichkeit giebt noch kein Bild, keinen Gegenſtand. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken gleichſam ein Bild *à la Moſaique* zu machen.

b. Das Nachbildungsvermögen, die Phantaſie, Imagination, Dichtungsgabe, Dichtungskraft iſt dasjenige Vermögen, welches aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff, oder gewiſſen Empfindungen, neue Bilder zuſammenſetzt, und dieſe als reelle Gegenſtände darſtellt (O. 71). Man weiſs, ſagt Kant (a. a. O.), daſs im Bette, bei geſchloſſenen Augen, uns gewöhnlich die Bilder vorkommen, die wir bei Tage gehabt haben, ſ. Nachbildungsvermögen.

c. Das Vorbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns einen Gegenſtand, der uns in die Sinne fallen wird, noch ehe er gegenwärtig iſt, aus den uns gegebenen Datis, im innern Sinn darſtellen. Dieſes Vermögen haben ſogar die Hunde. Wenn der Jäger die Kuppel hervorbringt, ſo freuen ſich die Hunde, daſs ſie auf die Jagd gehen werden, ſ. Vorbildungsvermögen.

d. Das Einbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns eine Vorſtellung von dem machen, was nicht in den Sinnen war, und eine Einbildung, oder Anſchauung der Einbildungskraft heiſst. Sie iſt das Vermögen, durch welches die Ideale vorgeſtellt werden. Wir copiren aber doch immer die Data der Sinne, denn ganz vollkommene Ideale können wir uns nicht einbilden. Z. B.

Digitized by

es wollte Jemand eine ganz neue Art Häuſer erfinden, ſo müſste er doch Farbe u. a. m. beibehalteu. Aus der Einbildung kann man ſich eine Vorbildung machen auf die Zukunft, z. B. die Schrecken des Todes. Es iſt nicht gut, daſs man in der Philoſophie die Einbildung mit der Nachbildung vermiſcht. Der gemeine Sprachgebrauch unterſcheidet ſchon die Sache, ſo wie wir ſie unterſchieden haben. Zur Einbildung wird immer Erdichtung erfordert, ſie nimmt nur die Materialien aus den Sinnen. Uebrigens nennt man auch das ganze Darſtellungsvermögen das Einbildungsvermögen, ſ. Einbildungsvermögen.

e. Das Ausbildungsvermögen iſt in dem angeführten Manuſcript vermuthlich durch die Schuld des Nachſchreibers nicht erklärt. Es iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir eine Vorſtellung deſſen, was in den Sinnen war, ausführlicher darſtellen, als wir es wahrgenommen haben.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. S. 132 — 35. S. 146.

Originalideen über die empir. Anthrop. §. 241 — 243. S. 71.

Daſeyn.

Exiſtenz, Wirklichkeit, οὐσία, *exiſtentia, actualitas, existence.* Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie mit den materialen Empfindungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, oder ihren Sitz in der Empfindung hat. Z. B. die Exiſtenz oder das Daſeyn der Stadt Berlin beſtehet darin, daſs ſie nicht bloſs mein Gedanke iſt, daſs dieſe Vorſtellung ihren Sitz nicht bloſs in meinem Verſtande hat; ſondern daſs alle die Merkmale, die ich mir in dem Begriff der Stadt Berlin vereinigt denke, auſser meinen Gedanken daran, einen Gegenſtand haben, der empfunden werden kann, der von mir oder von irgend einem andern Weſen in dieſer Verknüpfung wahrgenommen werden kann (C. 667).

2. Nach Kant (C. 106.) iſt der Begriff des Daſeyns und Nichtſeyns eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Was hierunter zu verſtehen iſt, wird ſich ergeben, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit vorher auf eine Beſchaffenheit gewiſſer Urtheile richten. Es giebt Urtheile, welche aſſertoriſche genannt werden, in welchen nehmlich das Bejahen oder Verneinen des Prädicats als wirklich, oder wahr betrachtet wird (C. 100). Man kann nehmlich ſtatt des Bindewörtchens iſt in den Urtheilen auch folgende drei Arten von Bindeformeln ſetzen:

a. iſt möglich oder kann ſeyn;
b. iſt wirklich oder exiſtirt;
c. iſt nothwendig oder muſs ſeyn.

Und ſo auch in Abſicht auf das Verneinen:

α. iſt nicht möglich oder kann nicht ſeyn;
β. iſt nicht wirklich oder exiſtirt nicht;
γ. iſt nicht nothwendig oder muſs nicht ſeyn.

Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs man eine von dieſen drei Bindeformeln ſtatt des bloſsen iſt ſetzen kann, heiſst die Modalität des Urtheils. Hat nun ein Urtheil die Modalität b oder β, ſo heiſst daſſelbe aſſertoriſch, z. B. der Stein iſt ſchwer, heiſst ſo viel, als, der Stein iſt als ſchwer wirklich, oder der Stein exiſtirt mit der Eigenſchaft der Schwere. Das aſſertoriſche Urtheil ſagt alſo logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit aus, und zeigt an, daſs der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden iſt. Es iſt z. B. ein Geſetz des Verſtandes, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, d. h. daſs von allem, was der Verſtand denkt, aus etwas Anderm vollſtändig erkannt werden müſſe, warum er es denkt, welches Andere der Grund heiſst. Folglich muſs auch die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject ihren zureichenden Grund haben, ſonſt widerſpräche ſie jenem Geſetze des Verſtandes. Die logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit beſtehet nun darin, daſs die Verknüpfung

Digitized by Google

zwiſchen Prädicat und Subject von dem Verſtande nach dem angeführten Geſetze deſſelben ſchon geſchehen iſt, und nicht etwa geſchehen kann, oder gar geſchehen muſs. Kant giebt ein Beiſpiel hierzu, welches ich hier erläutern will. Ein Vernunftſchluſs heiſst hypothetiſch oder bedingt, wenn der Oberſatz ein hypothetiſcher oder bedingter d. i. ſolcher Satz iſt, der aus zwei Sätzen beſtehet, von denen der eine die Bedingung, der andere die Ausſage angiebt, z. B.

	die Bedingung	die Ausſage
Oberſatz:	Wenn A, B iſt;	ſo iſt C, D.
Unterſatz:	Nun iſt A, B;	
Schluſsſatz:	Folglich iſt auch C, D.	

Die Bedingung nennt man auch das Antecedens, und die Ausſage, die Conſequenz. Das Antecedens kömmt aber ſowohl im Oberſatze als im Unterſatze vor, nur mit dem Unterſchiede, daſs es im Oberſatze ein problematiſcher Satz iſt.

Wenn A, B iſt

heiſst nehmlich ſo viel als, es iſt die Verknüpfung zwiſchen B und A von dem Verſtande noch nicht geſchehen, ſondern A iſt als B möglich;

A kann das Prädicat B haben;
A kann B ſeyn.

Im Unterſatze kömmt aber das Antecedens aſſertoriſch vor, A iſt B, welches ſo viel heiſst, als:

A iſt als B wirklich;
A hat wirklich das Prädicat B;
A exiſtirt als B.

Wir ſehen hier zugleich, worin der Unterſchied zwiſchen einem problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheile beſtehet. Der Inhalt iſt in beiden Urtheilen derſelbe, in beiden wird das Prädicat dem Subject A beigelegt; allein das Bindewörtchen iſt hat in beiden einen verſchiedenen Werth, in dem problematiſchen Urtheile nehmlich wird das Bejahen oder Verneinen

Digitized by Google

als beliebig, in dem aſſertoriſchen Urtheile als wirklich geſchehend betrachtet. Folglich betrifft die Modalität des Urtheils nicht etwas im Inhalt des Urtheils, ſondern etwas in dem Urtheilenden, nehmlich wie er ſich das Urtheil denkt (Lambert Architectonik §. 232. Deſſ. Organon. Dian. §. 263. ff. Kieſewetter Logik. §. 233. ff. — C. 101.)

3. Wir ſehen hieraus, daſs im aſſertoriſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der verſteckt im Bindewörtchen iſt liegt, und von dem das Bindewörtchen die beſondere Beſchaffenheit bekömmt, vermöge der das Urtheil eben ein aſſertoriſches Urtheil genannt wird. Und dieſer Begriff iſt der Begriff der Wirklichkeit, weswegen wir eben ſtatt iſt ſetzen können, iſt wirklich, nehmlich das Prädicat gilt wirklich vom Subject, oder das Subject wird wirklich mit dem Prädicat gedacht. Der Stein iſt *wirklich* ſchwer. In dieſem Begriff der Wirklichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen, die in ihm gedacht würden. Lambert ſagt daher ſchon (Organon, Aleth. §. 24): „der Begriff der Exiſtenz *ſcheint* unter allen ſchlechterdings klaren Begriffen der *einfachſte* zu ſeyn, weil er nicht nur nicht aus mehrern innern Merkmalen beſtehet, ſondern auch nicht einmal Grade hat, wodurch etwas exiſtirender ſeyn könnte, als etwas anderes;“ und: „das Einfache in dem Begriffe der Exiſtenz empfinden wir allerdings klar, können es aber *nicht* anders als durch ſolche Worte anzeigen, die weiter nichts als *Synonyma* (ſinnverwandte Wörter) von dem Wort Exiſtenz ſind, oder dieſen Begriff ſchon vorausſetzen. Bei ſo gar einfachen Begriffen ſind die Cirkel im Definiren nicht wohl zu vermeiden.“ Kant ſagt eben ſo: Daſeyn hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ſeine Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 302). Wir ſehen hieraus, der Begriff der Exiſtenz oder des Daſeyns dient zwar zum verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt

zum aſſertoriſchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als ſchon mit dem Subject verbunden denken; er iſt der Begriff, der dieſe Verknüpfung möglich macht, alſo muſs die Anlage zu demſelben in dem Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn, was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat, folglich auch der Begriff, durch welchen eben die Verknüpfung geſchieht, ſo auch hier. Wenn ich ſage, der Stein iſt ſchwer, ſo behaupte ich damit nicht, daſs ich ihn zufällig ſo denke, daſs die geſchehene Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject in meinem Bewuſstſeyn allein gedacht werde, ſondern daſs ſie in einem Bewuſstſeyn überhaupt, d. i. nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

4. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Wirklichkeit oder des Daſeyns eine ſolche Kategorie. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehenden Empfindungen zu einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn wir daher jetzt ein Haus vor uns ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen bewirkt. Wir können daher in dieſen Anſchauungen mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die

Verknüpfung des empiriſchen Mannichfaltigen hervorgebracht, und ſie alſo in den Gegenſtand hinein gelegt hat, z. B. das Haus hat eine Gröſse, Beſchaffenheit, Urſache, Wirklichkeit u. ſ. w. lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Hauſes zu einem Gegenſtande verknüpft gedacht wird. Wenn wir alſo eine Anſchauung, z. B. eines Hauſes, haben, ſo giebt der Verſtand den verſchiedenen Empfindungen in dieſer Anſchauung dadurch Einheit, daſs nur durch dieſe Anſchauung das Angeſchauete ſich als ein vorhandener oder exiſtirender Gegenſtand, d. i. als ein ſolcher, der nicht bloſs gedacht, ſondern empfunden wird, darſtellt. Derſelbe Verſtand alſo, der die logiſche Form eines aſſertoriſchen Urtheils zu Stande bringt, bringt auch in eine ſeiner Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, d. h. legt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Wirklichkeit in manches, was er denkt, vermittelſt der Operation des Denkens ſelbſt. Dieſes letzte thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das aſſertoriſche Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verſtandes, wodurch er in das Mannichfaltige der Anſchauung diejenige Einheit bringt, durch welche der Gegenſtand derſelben als exiſtirend erkannt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, vermittelſt welcher ſie als wirklich mit einander verknüpft gedacht werden, iſt eine und dieſelbe Operation des Verſtandes. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs jene Wirklichkeit die Wirklichkeit des Gegenſtandes iſt, und alſo dieſe Einheit den Namen einer ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Einheit verdient; dahingegen die andere nur die Wirklichkeit in einem Urtheile iſt, und folglich dieſer Einheit nur der Name einer analytiſchen oder logiſchen Einheit gebührt (M. I, 114. C. 104. f.)

5. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied zwiſchen der analytiſchen oder logiſchen, und der ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Wirklichkeit, welche letztere man auch die reale nennen kann.

Die erſtere iſt die Wirklichkeit in einem aſſertoriſchen Urtheile oder die bloſse Copula des Urtheils, doch ſo, daſs daſſelbe dadurch aſſertoriſch wird. Die letztere aber iſt die Wirklichkeit in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich das, was geurtheilt wird, auch nicht bloſs Gedanke iſt, nicht bloſs in dem innern Sinn des vorſtellenden Subjects, ſondern abgeſondert von dem, der es ſich vorſtellte, alſo auch für andere Weſen, exiſtirt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Wirklichkeit oder des Daſeyns erkannt werden, d. h. ſoll es ein wirklicher Gegenſtand und nicht bloſs ein als wirklich gedachter Begriff ſeyn; ſo muſs

a. ein Inhalt, oder verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche es möglich wird, jene verſchiedenen Vorſtellungen, die doch nicht bloſse Gedanken, ſondern empiriſch gegeben ſeyn ſollen, zu einer Einheit (die Wirklichkeit) zu verbinden, die doch ein bloſses Verſtandesproduct, ein bloſser Gedanke *a priori* iſt.

a. Hätte die Vorſtellung der Wirklichkeit eines Gegenſtandes keinen Inhalt, könnte man nicht etwas angeben, was wirklich wâre, ſo dächten wir bloſs den leeren Verſtandesbegriff der Wirklichkeit ſelbſt. Nun ſoll die Wirklichkeit eben auslagen, daſs der Gegenſtand kein bloſser Gedanke iſt, oder den Gedanken *in concreto* darſtellen (Pr. 47.), d. i. dem Begriff einen Gegenſtand, der auſser dem Begriff liegt, hinzufügen. Es iſt uns aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verbunden, als exiſtirend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Ver-

ſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe. Bei dem unſrigen fragen wir daher nur, wie ſoll es möglich ſeyn, daſs etwas darum für wirklich erkannt werde, weil es als wirklich gedacht wird? oder, wie kann der Gedanke, das iſt wirklich, mehr werden als ein bloſser Gedanke, kurz, wie kann das, deſſen Inhalt Empfindung iſt, durch die Verſtandesbegriffe ſo gedacht werden, daſs der Gedanke vom Daſeyn eines Begriffs der Gedanke vom Daſeyn eines Gegenſtandes werde? Wie komme ich aus dem Felde der bloſsen Gedanken hinaus in das Feld wirklicher Gegenſtände? Aus dem Verſtande entſpringt der Begriff des Daſeyns, und macht gleichſam einen Damm nach dem Felde der Gegenſtände hin, von dem Felde der Gegenſtände her macht wiederum die Empfindung einen ſolchen Damm nach jenem Damm bloſser Gedanken zu, allein beide Dämme reichen nicht an einander: oder ohne Allegorie, Empfindungen und reine Verſtandesbegriffe ſind ungleichartig; wie macht es denn die Urtheilskraft, die Empfindung durch den Begriff der Wirklichkeit zu einem exiſtirenden Gegenſtande zu bilden, oder welches iſt die Brücke, die jene beiden Dämme zuſammenhängt?

6. Dieſe Brücke iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Wirklichkeit, nennt. Es iſt nehmlich bei den Verſtandesbegriffen eben die Frage, die auch bei den geometriſchen Begriffen ſtatt findet, wie können ſie Erfahrungserkenntniſs möglich machen? Warum muſs auch die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck zwei rechten gleich ſeyn? Weil die Darſtellung des Triangels in der Einbildungskraft, oder das Schema eines jeden empiriſchen Dreiecks, es nothwendig macht, und dieſe Darſtellung im reinen Raum vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft geſchiehet, durch welche die äuſsern Gegenſtände im Raum erzeugt werden. So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den

reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind. Wenn ich mir z. B. die Zeit als exiſtirend vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff des Daſeyns. Die Vorſtellungen, es iſt eine Zeit, es war eine Zeit, es wird eine Zeit ſeyn, machen die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch das Daſeyn beſtimmt iſt. Dies iſt aber nicht möglich, ohne mir eine Zeit zu denken, von welcher jene durchs Daſeyn beſtimmte Zeiten Theile ſind, oder ſich in derſelben befinden. Folglich denken wir uns das Daſeyn ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns daſſelbe) als Zeitbeſtimmung, durch einen Inhalt, welcher eine gewiſſe Zeit ausfüllt, und dadurch die Zeit beſtimmt, oder durch die Vorſtellung, daſs etwas zu einer beſtimmten Zeit gehört. Da nun alles in der Zeit ſeyn muſs, was erfahren werden ſoll, weil die Zeit die Form einer jeden Anſchauung und alſo die formale Bedingung aller Erfahrung iſt, ſo heiſst Wirklichkeit ſo viel, als die Beſtimmung einer Zeitlänge, durch einen Inhalt, vermittelſt der Empfindung (welche allen Inhalt giebt). Es exiſtirt eine Stadt Berlin, heiſst nichts anders, als, in der Zeitreihe iſt ein Zeitraum dadurch beſtimmt, daſs in demſelben etwas kann empfunden werden, was man die Stadt Berlin nennt. Die beſtimmte Länge dieſer Exiſtenz heiſst die Dauer. Es iſt übrigens nicht zu leugnen, daſs Kants Ausdruck, das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit, unverſtändlich iſt, da Daſeyn und Wirklichkeit ganz gleichbedeutende Wörter ſind. Die Wirklichkeit kann aber nicht ihr eigenes Schema ſeyn, und obige Worte ſollten folglich alſo heiſsen: das Schema der Wirklichkeit iſt die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges, daſs es zu einer beſtimmten Zeit gehöre. Mache ich mir nehmlich die Vorſtellung von einem Dinge ſo, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze, ſo denke ich es als exiſtirend; empfinde ich es aber in einer beſtimmten Zeit, oder hängt es mit meinen Empfindungen ſo zuſammen, daſs ich es unter gewiſſen Bedingun-

gen auch in einer beſtimmten Zeit empfinden müſste, ſo erkenne ich es als exiſtirend. Exiſtiren heiſst daher auch zu einer beſtimmten Zeit gehören (C. 184. M. I, 206).

7. Wir haben alſo nun ein Kennzeichen der Wirklichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Weſen der Wirklichkeit ausdrückt, von der wir etwas erkennen können. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt wirklich, iſt da, exiſtirt. Die Bedingungen der Erfahrung ſind dasjenige, ohne welches keine Erfahrung ſtatt finden kann. Dieſe Bedingungen ſind entweder formal oder material. Die formalen Bedingungen ſind diejenigen, von welchen die bloſse Form der Erfahrung abhängt, z. B. Raum, Zeit, Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Die materialen Bedingungen ſind *diejenigen*, von welchen die Materie oder der Inhalt der *Erfahrung* abhängt. Die erſtern machen die Erfahrung bloſs möglich; ohne Raum, z. B., kann es keine Erfahrung von äuſsern Gegenſtänden geben, Raum macht alſo ſolche Erfahrungen möglich, aber wenn ich auch den bloſsen Raum anſchaue (welches vermittelſt der Einbildungskraft geſchieht); ſo habe ich doch darum noch keine Erfahrung, ſondern es muſs erſt noch etwas im Raume ſeyn, der Raum muſs erfüllt ſeyn, es muſs Materie im Raume ſeyn. Materie kann aber nicht anders im Raume ſeyn, da der Raum bloſs Form unſrer Anſchauungen iſt, als dadurch, daſs unſre Sinnlichkeit afficirt wird, und wir dieſe Affection empfinden, d. h. daſs dieſe Affection auf unſre Vorſtellungsfähigkeit wirke. Empfindung des Gegenſtandes, oder doch Zuſammenhang deſſelben mit unſrer Empfindung iſt das, was da macht, daſs wir denſelben als wirklich oder exiſtirend denken (C. 266. M. I, 314).

8. Den Satz: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt wirklich, nennt Kant ein Poſtulat des empiriſchen Denkens, d. h. es iſt einer von den drei

Sätzen, welche die Art anzeigen, wie das, was ich mir von Gegenſtänden der Erfahrung vorſtelle, mit meinem Erkenntniſsvermögen verbunden ſeyn muſs, wenn ich mir überhaupt Begriffe von Erfahrungsgegenſtänden machen ſoll. Soll ich einen Gegenſtand der Erfahrung als wirklich denken, ſo muſs ich oder ein Anderer ihn wahrnehmen können, er muſs mit der Empfindung, als der Materie der Anſchauungen, die in meinen Sinnen iſt, zuſammenhängen; denn eben darin beſtehet ja die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, daſs derſelbe als wahrnehmbar für irgend ein vorſtellungsfähiges Subject gedacht werden muſs (C. 286. f). Soll ich alſo die Wirklichkeit der Dinge erkennen, ſo heiſst das ſo viel, als, ich ſoll erkennen, daſs die Dinge wahrgenommen werden können. Folglich fordert (poſtulirt) obiger Satz die Empfindungsfähigkeit, die Empfindung und das Bewuſstſeyn der Empfindung. Das heiſst, zur Wirklichkeit gehört dreierlei:

a. Empfindungsfähigkeit oder Sinnlichkeit. Wenn wir nehmlich nicht empfinden könnten, ſo wäre auch nichts da, denn wir erhielten dann keine ſinnlichen Eindrücke, und folglich wären wir ohne ſinnliche Gegenſtände. Allein iſt das nicht zu viel behauptet, ſollte es nicht heiſsen, für uns wäre dann nichts da? Ganz richtig; wir hätten dann aber auch nicht einmal den Begriff des Daſeyns, weil, wenn auch die Anlage dazu im Verſtande läge, dennoch, da kein Stoff geliefert würde, der durch dieſen Begriff verknüpft werden könnte, der Begriff der Exiſtenz gar nicht hervorgehen und zum Bewuſstſeyn gelangen könnte. Wir wüſsten folglich nichts vom Daſeyn. Was heiſst nun, etwas iſt da, aber nicht für uns? Nichts anders, als, etwas wird von einem Weſen nicht bloſs gedacht, ſondern auch empfunden, dahingegen wir es nicht empfinden, ſondern höchſtens bloſs denken. Geſetzt aber, etwas könnte von keinem Weſen, auch nicht von Ich ſelbſt empfunden werden, könnte es dennoch da ſeyn? das heiſst, giebt es noch ein anderes Merkmal des Daſeyns als die Empfindung? Ja, es muſs dann mit der

Digitized by G

Empfindung, nach den Analogien der Erfahrung (ſ. Analogie der Erfahrung) ſo zuſammenhängen, daſs die Empfindung, die wir haben, nicht ſeyn könnte, wenn dieſes Etwas nicht da wäre. So wird die magnetiſche Materie nicht empfunden, aber die Phänomene der Anziehung könnten nicht ſo ſeyn, wie ſie empfunden werden, wenn es nicht eine ſolche Materie gäbe. Fällt aber auch dieſer Zuſammenhang mit der Empfindung weg, iſt auch dann noch ein Daſeyn möglich? Antwort, dann wäre das Ding, das da ſeyn ſollte, kein Gegenſtand der Erfahrung, kein ſinnliches Weſen, ſondern ein Ding an ſich. Wie ſich aber der Begriff des Daſeyns zu dieſem verhalte, wollen wir ſehen, wenn wir noch unterſucht haben, was zum Daſeyn der Erfahrungsgegenſtände gehört. Es gehört dazu

b. Empfindung, wie in 7. gezeigt worden iſt, und

c. das Bewuſstſeyn der Empfindung des Gegenſtandes, oder doch einer Empfindung, mit welcher derſelbe, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung als ſolcher darlegen, zuſammenhängt. Denn wenn wir uns der Empfindungen nicht bewuſst werden, ſo ſind ſie bloſse Eindrücke, wie der Lichtſtrahlen auf eine Spiegelfläche, und es iſt uns dann nichts gegeben, was wir zur Einheit der Vorſtellung der Exiſtenz verknüpfen könnten (C. 272. M I, 323).

9. Wer das bisher Geſagte durchdacht hat, wird nun hoffentlich einſehen, daſs der Unterſchied zwiſchen Kants Theorie vom Daſeyn und der Theorie derer, welche die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich halten, darin beſtehe: daſs die letztern behaupten, das Daſeyn ſei etwas in dem Begriff des Gegenſtandes liegendes, ein Merkmal des Begriffs ſelbſt; daſs Kant aber behauptet: das Daſeyn ſei nur die Vorſtellung von einem Verhältniſſe des Gegenſtandes zur Denkkraft, und folglich gar kein Merkmal des Begriffs des vorhandenen Dinges; daſs der Begriff des Daſeyns auch

nicht von einem exiſtirenden Dinge abſtrahirt ſei, ſondern ſeinen Urſprung in der Beſchaffenheit der Denkkraft ſelbſt habe. Die erſtere Behauptung Kants folgt daraus, daſs ich ſchon den ganzen Begriff von einem Gegenſtande habe, wenn auch das Daſeyn deſſelben fehlt, und daſs dadurch, daſs das Daſeyn noch hinzukömmt, der Begriff nicht vergröſsert wird, oder ein Merkmal mehr bekömmt, ſondern der Gegenſtand nur aus dem Felde bloſser Gedanken in das Feld der Anſchauungen verſetzt wird. „Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Caeſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate oder Merkmale, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daſs er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann.“ Wenn er exiſtirt, ſo erhält er darum nicht ein einziges Merkmal mehr, als wenn er nicht exiſtirt; die Exiſtenz macht ihn nicht zu einem andern Julius Caeſar, als der iſt, den wir bloſs denken, ohne Exiſtenz (S. II, 159). Kants zweite Behauptung folgt daraus, daſs jede Vorſtellung nothwendig mit einem der drei Begriffe der Modalität verknüpft, und entweder als möglich, oder wirklich, oder nothwendig, oder als unmöglich, nicht wirklich, oder zufällig gedacht werden muſs. Was aber nothwendig und allgemein iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs von dem Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein gelegt worden ſeyn.

10. Aus dem allen folgt nun, daſs die Wahrnehmung der einzige Charakter der Exiſtenz oder des Daſeyns iſt. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden, denn der Begriff iſt immer der nehmliche, ich mag den Gegenſtand deſſelben bloſs als möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig denken. Habe ich auch alle weſentliche Merkmale eines Begriffs, oder alle innere Beſtimmungen eines Dinges, d. i. diejenigen, die ſein ganzes Weſen ausmachen, ſo habe ich darum doch noch nicht das Daſeyn deſſelben oder

ſeinen Gegenſtand in der Wirklichkeit. Weil nehmlich das Daſeyn bloſs die Frage betrifft, ob das Ding, von dem wir uns den Begriff machen, auch irgend wahrgenommen werden könnte, wenn es uns dazu gegeben wäre; ſo könnte allenfalls die Wahrnehmung auch vor dem Begriff deſſelben hergehen, wodurch ſich der vorhandene oder exiſtirende Gegenſtand von dem bloſsen Denken deſſelben auffallend unterſcheidet. Denke ich mir nehmlich erſt einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff, und nehme ihn dann erſt wahr, ſo hatte ich vor der Wahrnehmung bloſs die Vorſtellung von der Möglichkeit des Gegenſtandes; nehme ich aber erſt den Gegenſtand wahr, und mache mir alsdann erſt einen Begriff von ihm, ſo habe ich den Stoff dazu aus der Wahrnehmung genommen, und der Gegenſtand meines Begriffs muſs als wirklich gedacht werden. So iſt die Wahrnehmung der Charakter, und zwar der einzige Charakter der Wirklichkeit oder des Daſeyns (C. 272. M. I, 324).

11. Das Ding kann aber auch als wirklich oder exiſtirend erkannt werden, ehe es wahrgenommen wird. Eine ſolche Erkenntniſs des Daſeyns nennt man die Erkenntniſs deſſelben *a priori*; allein dieſes *a priori* iſt *comparative* zu verſtehen, daſs die Erkenntniſs nehmlich nicht unmittelbar, ſondern durch Schlüſſe, aus einer andern Erfahrung entſpringt, ſ. *A poſteriori*, 4. Es darf nehmlich nur ein Ding mit andern Wahrnehmungen, nach den Analogien der Erfahrung, als den Grundſätzen aller empiriſchen Verknüpfung zuſammenhängen, ſo erkenne ich das Daſeyn deſſelben durch einen Schluſs, der ſich auf dieſe Analogien, aber auch auf eine andere Wahrnehmung gründet. Ein Beiſpiel hierzu findet ſich in dem Artikel *A poſteriori* 4. wo das zukünftige Daſeyn eines Ereigniſſes, nehmlich das Verbrennen eines Hauſes, nach der Analogie der Cauſalität (der Urſache und Wirkung) als die nothwendige Wirkung der Flamme, wenn das Haus nicht würde gelöſcht werden, erkannt wird, ſ. 8, a. (C. 273.). Nach der Beſchaffenheit unſerer Organe kann uns die Wahrnehmung eines gewiſſen

Dinges gänzlich unmöglich ſeyn; ſo muſs z. B. zwiſchen der Sonne und unſerm Auge eine Materie vorhanden ſeyn, welche es möglich macht, daſs unſer Auge den Eindruck des Sonnenlichts erhält, denn wie ſollte ſonſt das Sonnenlicht auf unſre Sehenerven wirken können? Wir ſchlieſsen alſo hier richtig auf das Daſeyn einer Materie (des Aethers), durch deſſen Schwingungen unſere Seheorgane Stöſse bekommen, ob wir wohl, der Beſchaffenheit unſerer Organe nach, dieſe Materie nicht unmittelbar wahrnehmen können. Es würde eine ſolche Materie von uns gewiſs empiriſch angeſchauet werden, wenn unſere Sinne dazu organiſirt wären. Man muſs daher die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nicht auf die Organiſation unſerer Sinne gründen; denn davon hängt freilich unſere ſubjective Erfahrung ab, aber nicht die Erfahrung als ſolche, oder die Form der Erfahrung. Was wir nehmlich nicht erfahren, das können vielleicht andere Weſen erfahren, daher folgt aus der Unmöglichkeit unſerer Wahrnehmung nicht die Unmöglichkeit des Daſeyns. Bis dahin aber, wo unſere Erfahrung hinreicht, oder wo noch irgend ein Zuſammenhang mit unſern Wahrnehmungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſtatt findet, reicht auch unſere Erkenntniſs vom Daſeyn der Dinge hin. Wovon aber beides nicht ſtatt findet, davon iſt auch das Daſeyn für uns nicht erkennbar. Hiergegen ſtreitet nun ein gewiſſer Idealismus, deſſen Einwürfe im Artikel Berkley und die Widerlegung deſſelben im Artikel Idealismus zu finden iſt.

12. Soll alſo ein Gegenſtand unmittelbar für wirklich erkannt werden, ſo gehört dazu

a. Afficirung der Sinnlichkeit;

b. die daraus entſpringende Empfindung;

c. das Denken derſelben als Object, oder die Verbindung der Empfindungen zu Einem Bewuſstſeyn;

d. das Beſtimmen des Objects durch die Kategorien, oder das Bilden eines Begriffs vom Object.

e. die Beſtimmung des Objects der Wahrnehmung in Anſehung der Zeit;

f. die Vorſtellung des Objects vermittelſt des Verſtandes, durch das Schema der Zeit, als wirklich oder vorhanden.

Fällt aber a. b. und e. weg, oder abſtrahiren wir gänzlich von der ſinnlichen Vorſtellung der Zeit, ſo bleibt nichts weiter übrig, als der Actus des Zuſammenfaſſens deſſen, was im Bewuſstſeyn iſt, in d., und zwar ſo, daſs ſich der Verſtand dieſe Zuſammenfaſſung als geſchehen d. i. als wirklich denkt. Dann iſt es aber nicht die Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenſtandes, ſondern das Aſſertoriſche in einem Urtheil, was ich denke; oder, wie Kant ſich (C. 101.) ausdrückt: ich denke, daſs der Satz mit dem Verſtande, nach deſſen Geſetzen, ſchon verbunden ſei, d. h. daſs ich nach dem logiſchen Geſetze wirklich ſo urtheile. Der Begriff der Wirklichkeit beſtimmt nehmlich für Erfahrungsgegenſtände die Zeit, durch die Empfindung in derſelben, und giebt dadurch den Gedanken: der Gegenſtand exiſtirt, oder, es befindet ſich in der oder der Zeit ein Gegenſtand, d. i. ein ſolcher, von dem irgend ein Weſen eine mit Empfindung begleitete Vorſtellung (Wahrnehmung) haben kann. Dieſer Begriff der Wirklichkeit aber, ohne das transſcendentale Schema der Zeitbeſtimmung, iſt der bloſs reine Verſtandesbegriff, und beſtimmt dann bloſs das Bewuſstſeyn, durch die Vorſtellung, daſs der Satz, als ſolcher, zu demſelben gehöre, oder daſs der Verſtand wirklich ſo urtheile, welche Vorſtellung das Urtheil eben aſſertoriſch macht. So bleibt immer bloſs der, die logiſche Form eines Urtheils bewirkende, Begriff übrig, wenn wir bei den Kategorien von aller ſinnlichen Vorſtellung, oder dem transſcendentalen Schema, abſtrahiren. Eben daher kann Kant aus den verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes zu urtheilen die Kategorien herleiten. Dies iſt aber auch die Urſache, warum ſich der Begriff des Daſeyns, ohne Einmiſchung des transſcendentalen Schema und der Empfindung, alſo ohne ſinnliche Vorſtellung, nicht real definiren läſst. Denn real definiren heiſst, die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als der Begriff angiebt, zeigen. Der

Begriff der Wirklichkeit verliert aber, wenn man dabei von der Sinnlichkeit abſtrahirt, alle Bedeutung oder Beziehung auf einen Gegenſtand (C. 300.)

Der Begriff der Exiſtenz drückt alſo aus, daſs ein Object auch auſser dem Begriff von ihm geſetzt ſey (C. 422 *); folglich kann er nur auf ein Object gehen, von dem man einen beſtimmten Begriff hat. Nur gehet vor der Beſtimmung des Objects durch den Verſtand, ja vor der Vorſtellung, daſs es ein Object ſei, noch das den Sinnen durch die Empfindung Gegebene her, oder die unbeſtimmte empiriſche Anſchauung d. i. Wahrnehmung deſſen, was ich nachher als Object denke. Dieſe Wahrnehmung ſchlieſst allerdings die Vorſtellung der Exiſtenz von Etwas in ſich, allein ich muſs immer ſagen von Etwas, d. h. das Angeſchaute als Object denken, wenn ich es als exiſtirend erkennen ſoll. Sonſt iſt die Exiſtenz, welche die Wahrnehmung in ſich ſchlieſst, noch nicht die eigentliche Kategorie, ſondern bloſs die Vorſtellung des gegebenen Realen, was freilich wirklich vorhanden iſt, aber nicht eher als vorhanden erkannt werden kann, als bis es als Etwas und ein beſtimmtes Etwas erkannt wird, ſ. Descartes, 3.

13. Und nun können wir die Frage in 8, a. beantworten, wie ſich der Begriff des Daſeyns zu den Dingen an ſich verhalte. Gott iſt z. B. kein Erfahrungsgegenſtand; was heiſst nun, Gott exiſtirt, oder das Daſeyn Gottes? Daſs es nicht heiſsen könne, Gott iſt irgend wann, oder irgend wo, wird ein Jeder zugeben, weil Gott ſonſt durch Raum und Zeit beſtimmt, folglich ein Sinnenweſen ſeyn, und alſo in die Sinne fallen müſste. Der Begriff des Daſeyns dient aber, wie wir geſehen haben, eigentlich nur dazu, etwas als in der Zeit befindlich zu erkennen. Nun iſt etwas entweder bloſs in der Zeit, nehmlich unſere Gedanken, oder zugleich im Raum, nehmlich die Cörper; von beiden kann ich alſo nur begreifen, daſs ſie exiſtiren, d. h. daſs ich ſie entweder in meinem innern oder äuſſern Sinne ſelbſt empfinde, oder daſs ſie mit meinen Empfindungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſo zuſam-

menhängen, daſs ich, wenn es mir möglich wäre, die Erfahrung weit genug fortzuſetzen, darauf ſtoſsen müſste. Gedanken und Cörper erkennen wir daher nur als exiſtirend, d. h. wir können unſere Vorſtellung davon auf einen Gegenſtand beziehen, der ſich uns durch Empfindung ankündigt oder ankündigen würde. Allein der Begriff der Exiſtenz kann dem Anſehen nach, logiſch, als Prädicat von einem jeden Begriff gebraucht werden, dann heiſst das, dieſer Begriff hat auch auſser meinen Gedanken noch einen Gegenſtand, welchen ich durch dieſen Begriff denke, oder eigentlich, es giebt einen Gegenſtand unter den exiſtirenden Dingen, dem der Begriff zukömmt, welchen ich jetzt denke; Gott exiſtirt, heiſst daher, die Vernunftidee von der oberſten Urſache aller Dinge hat auch auſser meiner Vorſtellung noch einen Gegenſtand, der durch die Vorſtellung bloſs vorgeſtellt wird. Gott iſt kein bloſser Gedanke. Oder eigentlich *ſollte es heiſsen*: Es giebt unter den exiſtirenden Dingen *auch eins*, dem die Prädicate zukommen, die wir zuſammen genommen in der Vernunftidee Gott denken (S. II. 164). Aber dieſe Beziehung der Idee Gott auf einen Gegenſtand iſt wiederum doch nur ein bloſser Gedanke, und nicht wie das Urtheil, die Stadt Berlin *exiſtirt*, ein auf den Zuſammenhang mit der Empfindung *ſich* gründendes Urtheil, oder ein auf einen Erfahrungsgegenſtand ſich beziehendes Erkenntniſs. Daher kann ich mir Gott wohl als exiſtirend denken, aber ſeine Exiſtenz nicht erkennen, nicht meine Idee von Gott durch Empfindung auf ihren Gegenſtand beziehen. Dieſes erhellet auch daraus, daſs es uns nicht möglich iſt, uns eine Vorſtellung von dem Daſeyn eines Weſens zu machen, welches zu keiner Zeit, d. i. nie, und an keinem Ort, d. i. nirgends iſt, weil nur ſinnliche Weſen zu irgend einer Zeit, und an irgend einem Ort ſeyn können. *) Wollte man aber ſagen, Gott iſt

*) Cruſius behauptete eben darum, daſs ein jedes Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe (ſ. Cru-

zu jeder Zeit und an jedem Ort, immer und überall, ſo iſt das offenbar eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellung von ſeiner Allgegenwart; die den groſsen Newton offenbar in Dämonologie ſtürzte, indem ſie verurſachte, daſs er den Raum, der allein überall ſei, für das Senſorium der Gottheit hielt. Dieſe Verſinnlichung der Gottheit, die Gott zu einem ausgedehnten Weſen von einer feinen, der Wahrnehmung ſich entziehenden, Materie macht, indem der Gedanke nicht im Raum ſeyn kann, fällt weg, wenn, wie Kant mit apodiktiſcher Gewiſsheit behauptet, Zeit und Raum bloſs Formen unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens ſind. Wenn aber Gott nie oder nirgends iſt, ſo heiſst das nicht etwa, es giebt gar keinen Gott, ſo iſt das nicht Atheismus, ſondern es heiſst bloſs, man muſs ſich das Daſeyn Gottes nicht als eine ſinnliche, durch Zeit und Raum beſchränkte Exiſtenz denken. Die Exiſtenz eines Dinges im Felde der Erfahrung bekömmt dadurch Realität, daſs das Ding entweder als in einer beſtimmten Zeit befindlich empfunden wird, oder doch nach Erfahrungsgeſetzen mit andern exiſtirenden Dingen zuſammenhängt. Dinge auſser dieſem Felde laſſen ſich nun nicht empfinden, alſo läſst ſich ihre Exiſtenz auch nicht rechtfertigen (M. I, 731.). Es iſt nehmlich gar kein Mittel vorhanden, ihr Daſeyn zu erkennen. Die Exiſtenz derſelben müſste gänzlich *a priori* erkannt werden. Unter Bewuſstſeyn aller Exiſtenz aber gehört gänzlich zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz auſser dieſem Felde kann zwar nicht für ganz unmög-

---

ſius 2); aber die Exiſtenz überſinnlicher Gegenſtände z. B. der Seele, oder Gottes, und das Daſeyn des Raums, als eines wirklichen Dinges, muſste ihn nothwendig in Verlegenheit ſetzen. Cruſius hätte ſagen ſollen, daſs ein jedes ſinnliches Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe daſs wir aber eben darum die Exiſtenz eines überſinnlichen Dinges, das nicht im Raum und in der Zeit iſt, nicht begreifen können. S. Herz Betrachtungen S. 97. ff.

lich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durchaus nicht rechtfertigen können (C. 629).

Wenn uns nun das Geſetz der Sittlichkeit nöthigt, einen Gott zu glauben, ſo bleibt uns folglich nichts anders übrig, als das Daſeyn Gottes analogiſch zu denken, und zu ſagen, Gott exiſtirt, heiſst, ſo wie zu meinen ſinnlichen Vorſtellungen ein wirklicher Gegenſtand gehört, ſo gehört zu meiner Idee, Gott, ein verborgenes Etwas, deſſen Daſeyn aber nur durch das Symbol eines ſinnlichen Daſeyns gedacht, aber nicht begriffen werden kann.

14. Baumgarten (Metaph. §. 41.) ſagt: „eine Sache iſt, auſser ihrem Weſen, auch in Abſicht aller Affectionen (Beſtimmungen, die aus den weſentlichen Stücken folgen) beſtimmt, oder ſie hat nicht alle dieſe Affectionen. Iſt das erſte, ſo iſt ſie eine wirkliche Sache (*actuale*); iſt das andere, ſo iſt ſie eine bloſs mögliche Sache (*mere poſſibile, nihil ſeu nonens privativum.*) Die Wirklichkeit iſt demnach der Inbegriff aller Affectionen, die in einer Sache mit ihrem Weſen möglich ſind, d. i. ſie iſt die Erfüllung (*complementum*) des Weſens, oder der innerlichen Möglichkeit, in ſo fern dieſe letztere nur als ein Inbegriff der Beſtimmungen gedacht wird.“ Baumgarten hat allerdings darin recht, daſs man durch die Wirklichkeit mehr ſetzt, als durch die bloſse Möglichkeit, denn ſonſt wären ja Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei Begriffe. Allein darin hat Baumgarten unrecht, daſs er die Wirklichkeit für etwas in der Sache erklärt. Aus dem Weſen einer Sache folgt gar nicht die Wirklichkeit, dieſe iſt nicht eine Folge der weſentlichen Stücke. Ein Ding enthält nie mehr Beſtimmungen, wenn es wirklich iſt, als es enthält, wenn es bloſs möglich iſt. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn da dieſe den Begriff, jene aber den Gegenſtand bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken, und alſo

auch nicht der angemeſſene Begriff von demſelben ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloſsen Begriffe derſelben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bei der Wirklichkeit nicht bloſs in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern kömmt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daſs, durch dieſes Seyn auſserhalb meinem Begriffe, dieſe gedachten hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehret werden (M. I, 729. C. 626. f).

Das Seyn iſt offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es iſt bloſs das Setzen (die Poſition) eines Dinges in eine beſtimmte Zeit, im Gegenſatze des Setzens eines Urtheils, welches durch das Bindewörtchen iſt geſchieht. Jenes kann man den transſcendentalen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Ding geſetzt wird), dieſes den logiſchen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Urtheil geſetzt wird) des Begriffs Seyn nennen.

Beide die Möglichkeit und Wirklichkeit ſetzen ein und daſſelbe Ding, mit allen ſeinen Beſtimmungen, nur in ein verſchiedenes Verhältniſs mit dem Erkenntniſsvermögen. Die Möglichkeit bezieht das Ding bloſs auf den Verſtand, und ſtellt daſſelbe entweder bloſs ohne innern Widerſpruch dar, das iſt die logiſche Möglichkeit, oder als übereinſtimmend mit dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, d. i. mit dem Gebrauch deſſelben unter Vorausſetzung der Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, und der reinen Verſtandesbegriffe, z. B. Urſache, Wirkung u. ſ. w., welches die metaphyſiſche Möglichkeit iſt. Die Wirklichkeit hingegen bezieht zwar daſſelbe Ding auch auf den Verſtand, aber doch ſo, daſs es entweder als ſchon mit dem Verſtande verknüpft (daſs der Gedanke wirklich ſei) vorgeſtellt wird, welches die logiſche Wirklichkeit iſt; oder als mit der Wahrneh-

mung verknüpft, welches die materiale oder metaphyſiſche Wirklichkeit iſt. (C. 287 *). Hieraus folgt, daſs es falſch iſt, was Baumgarten ſagt: „es gehört demnach eine jedwede innerliche Beſtimmung einer Sache entweder zu ihrem Weſen, oder zu ihrer Wirklichkeit,“ weil die Wirklichkeit gar keine innerliche Beſtimmung einer Sache iſt, ſondern bloſs die Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung durch den Verſtandesbegriff; ſ. übrigens Analogie der Erfahrung, 4. 5. und Idealismus.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abthl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 101. 104. f. — III. Abſchn. S. 106. II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. 277. f. 287 *). — III. Hauptſt. S. 300. 302. — II Abth. II. Buch. III. Haupſt. IV. Abſchn S. 626. f. — S. 629. — VII. Abſchn. S. 667.
Deſſ. Prolegom. §. 5. S. 47.

Dauer,

ſ. Zeit

Dauern,

ſ. Zeit

Declaration,

ſ. Begriff, 13.

Decompoſition,

ſ. Theilung

Deduciren,

ſ. Deduction

Deduction,

transſcendentaler Beweis, auch critiſcher Beweis, *deductio*, *deduction* (ſ. Beweis, 11). Die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe oder Sätze *a priori* auf Gegenſtände beziehen können (C. 117); oder, die Rechtfertigung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Satzes, oder eines Begriffs, wenn ſie *a priori* ſind (P. 80). Das Wort Deduction hat Kant von den Rechtslehrern entlehnt, welche darunter den Be-

weis, der den Rechtsanſpruch darthun ſoll, verſtehen. So macht Cajus, in einem Rechtshandel, auf ein Capital Anſpruch, das Jemand nachgelaſſen hat; und der Beweis, daſs dieſer Anſpruch in den Rechten gegründet ſei, und das Capital folglich dem Cajus gehöre, heiſst die Deduction. Man kann dieſe Deduction, die nachweiſet, was in einem einzelnen Falle, Rechtens (*quid iuris*) iſt, auch die Rechtsdeduction nennen, um ſie von der empiriſchen Deduction eines Begriffs oder Satzes, welches die Erklärung der Art iſt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über Gegenſtände erworben worden, und von der transſcendentalen Deduction zu unterſcheiden. So iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, die transſcendentale Deduction derſelben; die Erklärung der Gründe hingegen, worauf ſich unſere gegenwärtigen Begriffe von der Elektricität ſtützen, iſt die empiriſche Deduction derſelben, weil die Elektricität ein Gegenſtand iſt, von deſſen empiriſcher Beſchaffenheit Niemand etwas *a priori* wiſſen kann, und folglich unſre Erkenntniſs von derſelben nur durch die Erfahrung und das Bemühen, dieſelbe unter allgemeine Begriffe und Geſetze zu bringen (Reflexion) entſtanden ſeyn kann. Man kann endlich auch noch nachweiſen, bei welcher Gelegenheit ein Begriff oder Satz *a priori* erzeugt worden iſt. So geben allerdings die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaſs, die ganze Erkenntniſskraft, in Anſehung der Begriffe und Sätze *a priori*, zu eröffnen, und dadurch aus jenen im Bewuſstſeyn aufgenommenen Eindrücken der Sinne Erfahrung zu Stande zu bringen. Dieſe enthält dann zwei ſehr ungleichartige Elemente, nehmlich eine Materie zur Erkenntniſs, oder jene ins Bewuſstſeyn aufgenommenen Eindrücke aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, dem Erkenntniſsvermögen, welches, bei Gelegenheit der ſinnlichen Eindrücke, zuerſt in Thätigkeit geſetzt wird, und Begriffe hervorbringt. Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntniſskraft, um von ein-

zelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen hinauf zu ſteigen, betrifft eine Thatſache (*quaeſtionem facti*), und wird von Kant nicht Deduction, ſondern die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkenntniſs genannt (C. 116. ff). Bei einem Erfahrungsbegriffe oder Erfahrungsſatze iſt die Erklärung des Beſitzes einerlei mit der Ableitung ſeines Urſprungs.

2. Die transſcendentale Deduction iſt alſo die Erklärung der Möglichkeit eines Begriffs, oder ſynthetiſchen Satzes *a priori*, und Kant nennt ſie auch, wenn er in ſeinen critiſchen Schriften mit ſolchen Sätzen oder Begriffen zu thun hat, die Deduction derſelben ſchlechthin, weil es keine empiriſche Deduction derſelben geben kann (P. 167). Der Begriff der Urſache z. B. bedarf einer ſolchen transſcendentalen Deduction, d. i. einer Nachweiſung, ob wir auch in einem rechtmäſsigen Beſitze dieſes Begriffs ſind, ob wir auch einen gültigen Gebrauch von demſelben machen, kurz, ob und unter welchen Bedingungen es wirklich ſo etwas giebt, was wir Urſache nennen. Hume ſuchte die Quelle dieſes Begriffs in der Erfahrung, und wollte den Urſprung deſſelben auf eben die Art erklären, wie wir etwa zeigen können, auf welchem Wege, nehmlich durch Beobachtungen, Verſuche und Reflexion, wir zu richtigen Begriffen von der Elektricität gelangen, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 21. ff. Allein das war der Verſuch einer empiriſchen Deduction des Begriffs Urſache, die von einem ſolchen, aus dem Verſtande entſpringenden Begriffe, nicht möglich iſt. Hume wollte den Begriff der Urſache phyſiologiſch ableiten, oder erklären, wie wir durch Beobachtung der Natur zu demſelben gelangen; er zeigt aber blofs an einer Erfahrung, wie wir in den Beſitz des reinen Verſtandesbegriffs der Urſache kommen, aber dieſe Gelangung zum Beſitze deſſelben und folglich die ganze Erfahrung ſelbſt würde ganz unmöglich ſeyn, wenn nicht in dem Verſtande die Anlage zu einer ſolchen Verknüpfung der Erfahrung läge, aus der nun, auf Veranlaſſung ſinnlicher Eindrücke, der Begriff der Urſache

durch den Verſtand ſelbſtthätig erzeugt, und dadurch etwas für eine Urſache erkannt wird. Was Hume alſo leiſtet, iſt folglich die Erklärung des Beſitzes des reinen Verſtandesbegriffs Urſache, welche nur bei Erfahrungsgegenſtänden zugleich die empiriſche Deduction derſelben iſt, aber bei reinen Begriffen gar nicht Deduction heiſsen kann, weil ſie bloſs eine Thatſache lehrt, aber nicht den Grund derſelben darthut, der nicht in der Erfahrung ſelbſt, ſondern im Erkenntniſsvermögen liegt. Bei Begriffen und ſynthetiſchen Sätzen *a priori* iſt nehmlich die empiriſche Deduction derſelben darum unmöglich, weil man die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die in denſelben liegt, aus keiner auch noch ſo oft wiederholten Erfahrung ableiten kann. Was wir für die Urſache einer Wirkung erkennen, darauf muſs die Wirkung nothwendig und in allen Fällen, wo kein Hinderniſs die Wirkung unmöglich macht und folglich die Urſache vorhanden iſt, folgen; viele Fälle ſind aber noch nicht alle Fälle, und darum verunglückte Hume's Verſuch, dieſe Begriffe von Urſach und Wirkung aus der Vergleichung noch ſo vieler Erfahrungsfälle abzuleiten. Er zeigte bloſs, daſs dieſe Begriffe in der Erfahrung vorkommen, und das konnte er, weil ſie der Verſtand in die Erfahrung hinein legt, und eben dadurch die Erfahrungserkenntniſs nach der Verknüpfung von Urſach und Wirkung möglich macht. Kant hingegen deducirt den Begriff der Urſache dadurch, daſs er zeigt, wenn dieſer Begriff nicht aus dem reinen Verſtande entſpränge, und durch ihn Einheit in die Erfahrung gebracht würde, ſo würde es unmöglich ſeyn, die objective Folge der Erſcheinungen nicht für ſubjectiv zu halten, d. h. die Folge der Dinge auf einander in der Erfahrung wäre dann nicht mehr nothwendig und für alle Menſchen, die ſie wahrnehmen, dieſelbe, folglich wäre ſie auch nicht weiter von der zufälligen und willkührlichen Folge der Dinge in der beliebigen Vorſtellung einzelner Subjecte unterſchieden, und wir wüſsten nie, ob wir dieſe Folge der Dinge untereinander uns bloſs ſo vorſtellten, oder ob ſie wirklich in der Erfahrung ſo zu finden ſey (P. 93), ſ. Ana-

logie der Urſache und Wirkung, 10. C. 117. 119. Pr. 14. M. I, 133. 135).

3. Zu den Anſchauungen, Begriffen und Sätzen, welche einer transſcendentalen Deduction bedürfen, gehören vornehmlich die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit (ihre Deduction findet ſich C. 37 — 73.); die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, z. B. Urſache, Wirkung, Daſeyn u. ſ. w.; ferner die Grundſätze des reinen Verſtandes, z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben, alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen u. ſ. w. (C. 193.); ferner die Möglichkeit des höchſten Guts (P. 209.) und aller Imperativen der Sittlichkeit, z. B. des Princips derſelben: handle nach der Maxime, durch welche du wollen kannſt, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, des Imperativs: du ſollſt nie einen Menſchen aus Rachſucht tödten, u. ſ. w. Die transſcendentale Deduction der Begriffe zeigt nun, daſs es in der Natur wirklich Urſachen, Wirkungen, exiſtirende Dinge geben muſs; die der transſcendentalen Grundſätze, daſs und warum ihnen alles in der Natur unterworfen ſeyn muſs; die der ſittlichen Principien, daſs und warum alle vernünftigen Weſen darnach handeln ſollen.

4. Es kömmt noch eine Eintheilung der Deductionen in der Critik der reinen Vernunft vor, nehmlich die in die objective und ſubjective Deduction. Die objective Deduction beſtehet nehmlich darin, daſs gezeigt wird, ein Begriff oder ſynthetiſcher Satz habe wirklich ein Object oder einen Gegenſtand, durch den er *in concreto* dargeſtellt wird, ſo daſs er nicht ein bloſs leerer Gedanke bleibt. Die ſubjective Deduction beſtehet hingegen darin, daſs der Begriff oder Satz aus der Natur unſrer Vernunft abgeleitet wird (C. 595). Man deducirt die Kategorien objectiv, wenn man zeigt, wie durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Dies kann man nun mit den Vernunftbegriffen (Ideen) z. B. Gott, Freiheit, Seele, u. ſ. w. nicht (C. 691); aber man kann zeigen, daſs dieſe Ideen aus der Natur unſrer

Vernunft entſpringen. Die Vernunft iſt nehmlich das Vermögen, Vollſtändigkeit und Einheit in die Reihen der Erfahrungserkenntniſs zu bringen; dazu entſpringen aus ihr, wenn ſie auf Erkenntniſs hinwirkt, die Ideen, z. B. der oberſten Urſache oder Gottes, des abſoluten Anfangs oder der Freiheit, des abſoluten Subjects oder der Seele. Dieſe Ideen haben alſo keinen Gegenſtand in der Erfahrung, ſondern zeigen nur der Erfahrung einen idealen Geſichtspunct an, nach welchem ſie erweitert und ſyſtematiſch gemacht werden muſs. Die Vernunft giebt alſo durch dieſe Ideen die Maximen oder Regeln an, nach welchen der Verſtand bei der Erweiterung der Erfahrungserkenntniſs verfahren muſs. Dies heiſst die ſubjective Ableitung der Ideen aus der Natur der Vernunft oder die ſubjective Deduction derſelben (C. 697. f. M. I, 824).

5. Auch die reinen äſthetiſchen Urtheile bedürfen einer transſcendentalen Deduction, d. h. es bedarf einer Legitimation (Rechtfertigung), wie man ſich anmaſsen darf, etwas für ſchön zu erklären, und dadurch zu behaupten, daſs es Jedermann gefallen ſolle, ohngeachtet man keine Gründe dafür angeben kann (U. 131. 133). Die Allgemeingültigkeit eines Geſchmacksurtheils transſcendental deduciren heiſst alſo, die Möglichkeit derſelben aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen darthun, ſ. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems.

6. Endlich kann auch die Eintheilung eines Syſtems deducirt werden, d. h. man kann den Beweis der Vollſtändigkeit dieſer Eintheilung ſowohl, als auch der Stetigkeit, daſs nehmlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Unterabtheilungen durch keinen Sprung (*diviſio per ſaltum*) geſchehe, führen, welches eine am ſchwerſten zu erfüllende Bedingung für den Baumeiſter eines Syſtems iſt (K. XIII *).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. und II. Abſchn. §. 2 — 8. S. 37 — 73. — II. Th. I. Abth.

Digitized by Google

I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 116. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. I. Buch. III. Abſchn. S. 393. — II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 691. 697.

Deſſ. Prolegom. Vorrede. S. 14.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 80. 93. II. B. II. Hauptſt. S. 203.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. 31. S. 131. 133.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. III. S. XIII *).

Deduction der Kategorien.

ſ. Kategorien.

Definiren.

ſ. Begriff, 11.

Definition.

ſ. Begriff, 11.

Deiſt.

ſ. Theologie.

Deiſtiſch.

ſ. Theologie.

Demonſtrabel,

demonſtrabilis, démonſtrable, démontrable. So heiſst ein Begriff oder Satz, wenn der ihm correſpondirende Gegenſtand, es ſei nun in der reinen oder empiriſchen Anſchauung gegeben werden kann (U. 240), ſ. Acroamatiſch. So iſt der Begriff der Gröſse demonſtrabel, denn er kann in der Raumesanſchauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie gegeben werden.

2. Die Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) müſſen jederzeit demonſtrabel ſeyn, d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muſs in der Anſchauung gegeben werden können, denn dadurch können wir allein ihre objective Realität darthun. Unter Demonſtriren iſt nehmlich das Darſtellen zu

verſtehen, ſo wie man in der Anatomie darunter ebenfalls das Vorzeigen des Gegenſtandes verſtehet. Der Anatomiker ſagt z. B. er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er die Begriffe von den Theilen des Auges, die er vorher bloſs in Worten (discurſiv) vorgetragen hat, an einem wirklichen Auge, vermittelſt der Zergliederung des Organs, in der Anſchauung vorzeigt (U. 241). Die Verſtandesbegriffe ſind nehmlich nur Gedanken, ſobald ihnen aber ein ihnen correſpondirender Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt wird, werden ſie Erkenntniſſe. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können z. B. an der Undurchdringlichkeit, dem Stoſse der Cörper, der Ausdehnung der Luft durch die Hitze, den Zerſtörungen durch den Sturmwind, der Erleuchtung durch das Licht u. ſ. w. gegeben werden. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können alſo durch empiriſche Anſchauungen belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beiſpiele gewieſen (demonſtrirt) werden, d. h. der Begriff derſelben iſt demonſtrabel. Dieſes muſs möglich ſeyn, weil man ſonſt leicht mit einem Hirngeſpinſte ſpielen könnte. Woher wollte man ſonſt wiſſen, ob es auch z. B. eine Urſache gebe? (M. II, 752. U. 240). Es iſt etwas ſehr bemerkungswürdiges, daſs wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloſsen Kategorie oder dem reinen Verſtandesbegriffe einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bei der Hand haben müſſen. Die Kategorien der Relation z. B. bleiben leere Gedanken, ſo lange wir ihnen nicht einen ſinnlichen Gegenſtand beigeſellen können, in dem ſie dargeſtellet werden.

a. Die Kategorie der Subſtanz ſagt, ohne alle Verſinnlichung, aus, daſs etwas, dem dieſer Begriff zukömmt, bloſs Subject, niemals Beſtimmung (Accidenz) eines andern Dinges ſei;

b. die Kategorie der Urſache, daſs wenn etwas ſei, auch etwas anders (die Wirkung) ſeyn müſſe;

c. die Kategorie der Wechſelwirkung, daſs wenn mehrere Dinge da ſind, dieſe Dinge wechſelſeitig auf einander wirken, ſo daſs, wenn das erſte da iſt,

nothwendig auch das andere da ſeyn müſſe, und umgekehrt.

Alles dieſes läſst ſich aber aus bloſsen Begriffen nicht einſehen, es muſs etwas da ſeyn, woran ich es anſchaue, z. B. ein Menſch, an dem ich den Begriff der Subſtanz in der Anſchauung vor mir habe, u. ſ. w. Mit den übrigen Kategorien iſt es eben ſo. Wie ein Ding mit vielen einerlei, d. i. eine Gröſse ſei, kann ich mir gar nicht denken, ich muſs es an dem Raume, an der Zeit, oder an dem, was Raum und Zeit erfüllt, an einem Cörper anſchauen. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiſs man nicht, ob man durch die Kategorien einen wirklichen Gegenſtand denkt, und ob ihnen auch überall irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daſs ſie allein, ohne Anſchauung, bloſse Gedankenformen ſind. Man verſtehet nehmlich unter Gedankenformen das, was eine Anſchauung zu einem *Gedanken formt*, oder ihm die Form eines Gedankens giebt. Dies kann nun nicht ſchon ſelbſt Erkenntniſs ſeyn, weil es noch keinen Inhalt hat, der dadurch erkannt wird. Daher rührt es denn eben, daſs die Kategorie allein nicht eher einen realen (nicht bloſs logiſchen) Gedanken giebt, bis ſie demonſtrirt, d. i. in einer *Anſchauung* dargeſtellt wird (M. I, 336. C. 288).

3. Wenn die Logiker die Ausdrücke demonſtrabel und indemonſtrabel gebrauchen, ſo verſtehen ſie darunter gemeiniglich, mittelbar und unmittelbar gewiſs. Sie bedienen ſich nehmlich dieſer Ausdrücke gemeiniglich nur von Sätzen. So ſagt Meier (Auszug aus der Vernunftlehre §. 192): „die Erkenntniſs einer Wahrheit iſt entweder eine erweisliche (*cognitio demonſtrabilis*), oder eine unerweisliche Erkenntniſs (*cognitio indemonſtrabilis*). Dieſe wird uns gewiſs, ſobald wir ſie deutlich einſehen; jene aber nicht. Dieſe iſt ohne Beweis völlig gewiſs; jene aber nicht.“ Der Unterſchied zwiſchen dem bisherigen Sprachgebrauch und dem Kantiſchen beſtehet folglich darin, daſs man demonſtrabel nannte, was ſich beweiſen läſst; Kant hingegen nennt demonſtrabel, was ſich ſinnlich dar-

ſtellen oder vorzeigen läſst, der wörtlichen Bedeutung des Worts gemäſs; welches auch mit der Bedeutung des Worts Demonſtration übereinſtimmt, welches nicht einen jeden Beweis, ohne Unterſchied, ſondern nur diejenige Art derſelben bedeutet, welche die Geometer haben, von denen alle Momente des Beweiſes in der Anſchauung dargeſtellt werden können, ſ. Acroamatiſch (U. 241).

4. Die reine Philoſophie hat ſowohl mittelbar- als unmittelbar gewiſſe Sätze, welche ſie aus Gründen *a priori* beweiſen kann, die aber darum doch nicht demonſtrabel ſind, oder ſich demonſtriren laſſen. Ein beweisfähiger Satz iſt nur dann demonſtrabel, wenn ſich ſein Beweis durch Darſtellung in der Anſchauung führen läſst. Die Mathematik allein kann demonſtriren, die Philoſophie nur durch Begriffe (diſcurſiv oder acroamatiſch) beweiſen. Demonſtriren heiſst nehmlich, im Beweiſen, oder auch im Definiren, ſeinen Begriff zugleich in der Anſchauung darſtellen. Beides, demonſtriren und durch Begriffe darthun, heiſst beweiſen; aber demonſtriren heiſst überhaupt, einem Begriff ſeinen Gegenſtand in der Anſchauung beifügen, und das kann auch bei dem Definiren geſchehen (U. 241. M. II. 753), ſ. Acroamatiſch.

5. Begriffe der Vernunft ſind indemonſtrabel, denn die Vernunftideen z. B. Gott, Seele u. ſ. w. kann man nicht in der Anſchauung darſtellen. Von ſolchen Begriffen muſs aber dennoch gezeigt werden, daſs ſie gewiſſen Principien der Erkenntniſsvermögen gemäſs aus denſelben entſpringen. Dieſes heiſst die ſubjective Deduction der Vernunftideen, und iſt im Artikel Deduction, 4. erläutert worden. Dieſe ſubjective Deduction zeigt, daſs die Ideen nicht grundlos ſind. Das Princip der Vernunft iſt z. B.: alle Erfahrung zu einer ſyſtematiſchen Einheit zu bringen; ſie macht ſich daher die Idee von Gott, um alle Verknüpfung der Welt ſo zu betrachten, als wäre ſie aus einer

Digitized by Google

einzigen Urſache entſprungen. Dieſe Idee iſt alſo die von einer allgenugſamen Urſache aller kosmologiſchen Reihen (U. 240).

6. Man hat in der praktiſchen Philoſophie zwei ſolcher indemonſtrabeln Vernunftbegriffe, die unſerer Willkühr in Beziehung auf moraliſche Geſetze nothwendig zum Grunde gelegt werden müſſen, nehmlich die Idee von der transſcendentalen Freiheit, und von der Tugend; beiden kann kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden. Auch iſt das überſinnliche Subſtrat aller Erſcheinungen überhaupt eine ſolche Vernunftidee, welche nirgends anzuſchauen iſt, weil ſie die Vorſtellung von dem iſt, was vermittelſt der Anſchauung ſinnlicher Gegenſtände erſcheint, folglich nicht ſelbſt Erſcheinung ſeyn kann. Eben ſo iſt es mit der transſcendentalen Freiheit, oder der abſoluten Unabhängigkeit von allen vorhergehenden beſtimmenden Urſachen, welches eine Idee iſt, die die Vernunft bloſs zur Möglichkeit der moraliſchen Handlung gebraucht, welche nicht frei wäre, wenn ſie von vorhergehenden Urſachen beſtimmt würde. Nun iſt aber in der Natur alles dem Geſetze der Urſache und Wirkung unterworfen, folglich gehört eine ſolche transſcendentale Freiheit nicht zur Natur, und kann alſo ſchon der Art von Begriffen nach, zu der ſie gehört, nicht dargeſtellt werden, indem es in der Natur nichts geben kann und giebt, was die Qualität einer ſolchen Freiheit hätte. Die Tugend aber iſt die Idee von der gänzlichen Unterwerfung der Naturtriebe unter das Moralgeſetz, und iſt alſo durch keine einzelne Handlung darzuſtellen, weil eine jede, dem Grade nach, immer noch hinter dem Vernunftbegriff der Tugend, einer Idee von der vollkommenſten Befolgung des Moralgeſetzes aus Pflicht, die kein Grad erreicht, zurückbleibt (U. 241. M. II. 754).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. IV. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 288.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 67. Anmerk. I. S. 240. f.

Digitized by Google

Demonſtration,

apodiktiſch-intuitiver Beweis, ἀπόδειξις, *demonſtratio*, *démonſtration*. Der ſicherſte, überzeugendſte und unumſtöſslichſte unter allen Beweiſen, derjenige nehmlich, welcher nicht nur apodiktiſch iſt, ſondern auch durch Conſtruction geführt wird, oder intuitiv iſt. Dieſe Beweiſe ſind nur in der Mathematik zu finden; auch iſt es jeder philoſophiſchen Wiſſenſchaft unmöglich, ſie zu führen. Sie ſind apodiktiſch, heiſst, ſie ſind mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; und ſie ſind intuitiv, heiſst, ſie werden ſo geführt, daſs die Wahrheit des zu beweiſenden Satzes, an einer Darſtellung derſelben, vermittelſt der Einbildungskraft, angeſchauet werden kann. Die ganze Beſchaffenheit dieſer Beweiſe kann man aus zwei Beiſpielen erſehen, einem geometriſchen, im Artikel Acroamatiſch, und einem algebraiſchen, im Artikel Conſtruiren, 18. Wolfs Bemühungen, auch in der Philoſophie zu demonſtriren, waren alſo vergeblich (C. 762).

2. Ein philoſophiſcher Beweis für die Wahrheit eines Satzes *a priori* iſt zwar auch apodiktiſch, aber nicht intuitiv, ſondern diſcurſiv, folglich keine Demonſtration. Die Erfahrung giebt uns auch wohl zu einer empiriſchen Behauptung, d. i. einer ſolchen, die etwas betrifft, das man erfahren kann, die Anſchauung; dieſer Beweis iſt alſo intuitiv; allein er iſt nicht apodiktiſch, denn er beweiſet nur, daſs die Sache ſo iſt, wie man behauptet, aber nicht, daſs ſie ſo ſeyn muſs, alſo kann ein Erfahrungsbeweis nicht eine Demonſtration heiſsen. Solche Erfahrungsbeweiſe kann man empiriſch-intuitive nennen. So beweiſet man, daſs der Blitz elektriſches Feuer ſei, durch die Verſuche mit der Elektriſirmaſchine und dem Gewitterableiter, welche beide einerlei Materie liefern (C. 762).

3. Die Gewiſsheit einer Demonſtration iſt anſchaulich, und man nennt ſie die Evidenz, d. i. eine Gewiſsheit, die man am Gegenſtande anſchaut, und wo-

bei jeder Fehltritt ſichtbar wird. Die Gewiſsheit eines discurſiven oder acroamatiſchen Beweiſes iſt auch Gewiſsheit, aber ſie kann nur gedacht, nicht angeſchauet werden. Das hierher gehörende Beiſpiel eines ſolchen Beweiſes ſ. im Artikel: Acroamatiſch (C. 762. M. I. 878).

4. Man hat die Demonſtration, weil man darunter *bloſs* einen apodiktiſchen Beweis verſtand, lange Zeit verkannt, und geglaubt, die Philoſophie ſei eben ſolcher evidenten Beweiſe fähig, als die Mathematik. Kant hat zuerſt darauf aufmerkſam gemacht, daſs die philoſophiſche Erkenntniſs des Vortheils entbehren muſs, die Schlüſſe ſeines Beweiſes in der Anſchauung vor Augen zu ſtellen. Schon im Jahre 1763 lehrte er, in der Beantwortung einer von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aufgegebenen Preisfrage (S. II. 486) dieſen Unterſchied zwiſchen der Mathematik und Philoſophie in ihren *Beweiſen, daſs* nehmlich die erſtere das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anſchauung) und durch reine Vorſtellung *a priori* erwegen kann; daſs hingegen die letztere das Allgemeine jederzeit *in abſtracto* (durch Begriffe) betrachten muſs. Die Arithmetik, ſagt er, ſetzt ſtatt der Sachen ſelbſt ihre Zeichen, mit den beſondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältniſſe u. ſ. w., und verfährt hernach mit dieſen Zeichen nach leichten und ſichern Regeln, durch Verſetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung; an die bezeichneten Sachen wird aber nicht eher gedacht, als bis beim Beſchluſs das ſymboliſche Reſultat entziffert wird, ſ. Conſtruiren, 18. In der Geometrie hat man gar den Gegenſtand ſelbſt beſtändig vor ſich. Ich will z. B. die Eigenſchaft aller Cirkel erkennen, ſo zeichne ich einen einzigen, Fig. 23. Es zeiget ſich nun an dieſem einzigen, an welchem ich alle Cirkel vor mir habe, unter andern das Verhältniſs zweier Linien (A B und C D), die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden. Auch dieſe beiden Linien gelten wieder ſtatt aller möglichen Linien, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, und die ich in den beiden gezeichneten Linien wieder alle vor mir ſehe. Man

vergleiche nun hiermit das Verfahren der Philoſophie, ſagt Kant, ſo wird man es davon gänzlich verſchieden finden, ſ. Acroamatiſch, 4. ff. (C. 762. S. II, 486. f.).

5. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas anders als Worte, und dieſe Zeichen ſind ſehr unvollkommen. Kant macht (S. II, 487) die vortreffliche Bemerkung, daſs die Worte ſich darin von den algebraiſchen Zeichen ſehr zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, daſs ſie weder (wie jene) in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee beſteht, welche das Wort anzeigt, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Man hat daher in dem philoſophiſchen Beweiſe nicht, wie in dem algebraiſchen, gänzlich von dem Sinn der Worte (oder Zeichen der Gedanken) abſtrahiren, ſondern muſs ſich bei jedem Wort immer den damit bezeichneten abſtracten Begriff vorſtellen; dahingegen in der Algebra das Allgemeine oder Abſtracte durch die Zeichen *in concreto* dargeſtellt wird (S. II, 487).

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. f.

Deſſ. ſämtl. kleine Schriften II. Band. Unterſ. über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürl. Theol. und der Moral. 1. Betracht. §. 2. S. 486. f.

Demonſtriren,

vorzeigen, darlegen, *demonſtrare, oſtendere, exhibere, démontrer.* Demonſtriren kann zweierlei heiſsen:

a. überhaupt, das Darſtellen, ſo wird es in der Anatomie gebraucht;

b. insbeſondere, das apodiktiſch-intuitive Beweiſen.

Demonſtriren heiſst nehmlich, der eigentlichen Wortbedeutung nach, vorzeigen, darlegen, und

das kann ſowohl beim Definiren eines Begriffs, als beim Beweiſen eines Satzes geſchehen (U. 240. f.).

Man ſehe übrigens die vorhergehenden Artikel: Demonſtrabel und Demonſtration.

Demüthigung,

intellectuelle Verachtung, *humiliatio, humiliation.* Die Demüthigung iſt die Herabſetzung der moraliſchen Selbſtſchätzung. Die Selbſtſchätzung iſt die Beſtimmung des eigenen Werths; ſie iſt moraliſch, wenn wir unſern Werth nach der in uns herrſchenden moraliſchen Geſinnung beſtimmen; und die Anſprüche derſelben werden herabgeſetzt, wenn wir durch irgend etwas zu der Erkenntniſs gebracht werden, daſs wir einen geringern Werth haben, als wir uns beilegten. Was nun unſern Eigendünkel (d. i. die Selbſtliebe, wenn *ſie ſich geſetzgebend* und zum unbedingten praktiſchen Princip *macht*) niederſchlägt, d. i. ihm in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Man ſieht alſo, das moraliſche Geſetz demüthigt unvermeidlich jeden Menſchen, wenn dieſer mit demſelben den *Hang* ſeiner ſinnlichen Natur vergleicht (P. 132. *140*).

2. Dieſe Demüthigung iſt ein Gefühl, denn es ſchlägt die Selbſtliebe nieder, dieſe beſtehet aber in den Neigungen, und dem Hange, dieſe zur oberſten praktiſchen Bedingung d. i. zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen, Neigung aber beruhet auf Gefühlen. Da nun alles, was Gefühlen Abbruch thut, ihnen entgegen wirken, und folglich ſelbſt Gefühl ſeyn muſs, ſo folgt, daſs die Demüthigung, welche der Selbſtliebe (jenen Neigungen und jenem Hange) Abbruch thut, ſelbſt ein Gefühl ſeyn muſs. Dieſes Gefühl, das in Beziehung auf das vernünftige, von Neigungen afficirte Subject, welches daſſelbe hat, Demüthigung heiſst, iſt daſſelbe, welches in Beziehung auf das Moralgeſetz, welches dieſes Gefühl wirkt, Achtung für das Geſetz heiſst, ſ. Achtung (P. 133).

Digitized by

3. Die Wirkung des Gesetzes auf die Selbstliebe ist also bloss negativ, indem sie bloss der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung von seinem persönlichen Werth Abbruch thut. Dieser Werth wird nehmlich, soweit das Subject nicht mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt, auf nichts herabgesetzt. Uebrigens folgt aus 2, dass wir die Nothwendigkeit dieses Gefühls *a priori* einsehen, weil nehmlich ohne dasselbe das Moralgesetz den Willen nicht gegen die Neigungen bestimmen könnte.

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. 1. B. III. Hauptst. S. 132. f. u. 140.

Denken,

διανοεισθαι, *cogitare*, *penser*. Das Erkennen durch Begriffe (C. 94.). Erkennen heisst Vorstellungen, die wir haben, auf einen Gegenstand beziehen, oder uns vorstellen, dass diejenigen Vorstellungen, die wir haben, irgend Etwas vorstellen. Nun giebt es Vorstellungen von ganz verschiedener Art, nehmlich Anschauungen und Begriffe. Anschauung ist diejenige Art von Vorstellung, durch welche sich mir der Gegenstand unmittelbar selbst darstellt, es sei nun dadurch, dass er wirklich auf meine Sinne Eindrücke macht, und mir, vermittelst der Zusammensetzung dieser Eindrücke durch mein Erkenntnisvermögen, gegenwärtig ist; oder dadurch, dass ich ihn mir in meinem Gemüth, vermittelst meiner Einbildungskraft, vorstelle, s. Anschauung. Eine solche Anschauung bezieht sich also unmittelbar selbst auf einen Gegenstand, d. i. man kann sie nicht haben, ohne den Gegenstand selbst anzuschauen. Wenn ich z. B. einen Baum sehe, oder einen musikalischen Ton höre, oder auch mir beides bloss durch meine Einbildungskraft vergegenwärtige, so kann ich das nicht, ohne den Gegenstand selbst, entweder wirklich, oder im Gemüthe, anzuschauen; meine Vorstellung eines Baums, dadurch, dass ich ihn erblicke, ist die unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes selbst. Es ist zwischen der Vorstellung des Baums vermittelst des Sin-

nes des Geſichts und dem Gegenſtande ſelbſt nicht noch eine Zwiſchenvorſtellung. Die Anſchauung iſt alſo die unmittelbare Erkenntniſs des Gegenſtandes; und das Erkennen durch Anſchauungen heiſst anſchauen. Dennoch würde die bloſse Anſchauung, ohngeachtet ſie den Gegenſtand unmittelbar vorſtellt, blind ſeyn, wir würden uns zwar bewuſst ſeyn, daſs wir eine Vorſtellung hätten, aber wir würden uns nicht einmal bewuſst ſeyn, daſs es ein Gegenſtand ſei, den wir uns vorſtellten, wenn nicht noch das Denken, oder das Erkennen durch Begriffe hinzukäme. Wenn wir eine Anſchauung haben, ſo müſſen wir wenigſtens die Vorſtellung haben; du erkenneſt Etwas unmittelbar, oder du ſchaueſt einen Gegenſtand an, du hörſt oder ſieheſt Etwas; alsdann folgen nach und nach die Vorſtellungen, wodurch wir uns die Frage beantworten: was iſt das, was du ſieheſt, oder hörſt? Dann erkennen wir aber nicht mehr durch Anſchauung, ſondern wir machen uns von dem, was wir anſchauen, dem Etwas oder Gegenſtande, Vorſtellungen, dadurch, daſs wir den Gegenſtand beſtimmen, oder ihm Prädicate beilegen. Das heiſst nun durch Begriffe erkennen oder denken, indem diejenige Vorſtellung von einem Gegenſtande, durch die er nicht angeſchauet, ſondern die Anſchauung erſt verſtanden wird, der Begriff heiſst. Das Denken iſt alſo das Mittel, die Anſchauungen zu verſtehen, und alles Denken zweckt als Mittel auf Anſchauung ab; denn das Denken wäre ein bloſses Spielen mit Vorſtellungen, wenn es nicht zum Zweck hätte, etwas dadurch zu erkennen, was nicht bloſs gedacht, ſondern entweder in der Anſchauung gegeben iſt, oder doch mit derſelben nothwendig zuſammenhängt.

2. Durch die Anſchauungen bekommen wir nehmlich Gegenſtände zum Erkennen, und ohne Anſchauungen ſpielen wir bloſs mit unſern eigenen Vorſtellungen oder Gedanken; durch die Begriffe aber werden ſie gedacht, oder verſtehen wir erſt, was dieſe Gegenſtände ſind. Die Fähigkeit, durch die es uns möglich iſt, die Anſchauungen zu bekommen, heiſst die Sinnlichkeit, das Vermögen aber, durch das es uns möglich iſt, ſie zu denken, oder zu

verſtehen, heiſst der Verſtand. Alles Denken aber muſs ſich entweder geradezu (*directe*) auf Anſchauung beziehen, z. B. wenn ich denke: das (nehmlich, was ich ſehe) iſt ein Baum; oder im Umſchweife (*indirecte*) d. i. durch gewiſſe Merkmale. Z. B. wenn ich denke, ein Baum iſt eine Pflanze, die einen holzichten Stamm hat, ſo ſtelle ich mir den Baum durch die Merkmale holzichter Stamm vor, aber ich muſs doch zuletzt zur Anſchauung meine Zuflucht nehmen, um zu ſehen, ob es auch ſo etwas giebt, und ob es nicht ein bloſser Gedanke iſt, der keinen Gegenſtand auſser ſeinem Begriffe hat. Da uns nun auf keine andere Weiſe Gegenſtände gegeben werden können, als durch Anſchauung, folglich durch die Sinnlichkeit, als die Fähigkeit anzuſchauen, ſo hat alles Denken zuletzt die Sinnlichkeit zum Zweck, und muſs ſich am Ende auf ſie beziehen, oder in derſelben ſeine Sicherheit (daſs der Gedanke einen Inhalt hat, der kein Hirngeſpinſt iſt) finden (C. 41. 94.)

Die Sache der Sinne iſt alſo anzuſchauen; die des Verſtandes zu denken. Wenn ich jetzt Menſchenſtimmen höre, ſo ſchauen meine Sinne dieſe Stimmen an; aber mein Verſtand denkt: dieſer Schall iſt die Stimme eines Menſchen auf der Straſse. Kant giebt nun, indem er dieſen Unterſchied zwiſchen anſchauen und denken macht, noch eine zweite Erklärung vom Denken, nehmlich: Denken iſt Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denn wenn ich denke, ſo bin ich mir eines Gegenſtandes bewuſst, von dem ich mir etwas vorſtelle, und alles, was ich mir von dieſem Gegenſtande vorſtelle, das vereinige ich in dem einen Bewuſstſeyn des Gegenſtandes. Wenn ich ſage: der Tiſch iſt ſchwarz, ſo vereinige ich die beiden Vorſtellungen Tiſch und ſchwarz in einem Bewuſstſeyn, nehmlich dem von einem Gegenſtand, welcher beides, ein Tiſch und ſchwarz, iſt. Dieſe Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil. Alſo iſt denken ſo viel, als urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen, d. i. ſie als dasjenige betrachten, was zu Urtheilen vereinigt werden ſoll.

Wenn wir einen Gegenſtand durch Begriffe erkennen, ſo thun wir nichts anders, als daſs wir alle die Begriffe in Einem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes vereinigen, den wir in der Anſchauung vor uns haben. Das geſchieht aber, indem wir die Vorſtellung von dem noch unbeſtimmten Gegenſtande zum Subject des Urtheils machen, und alle die Begriffe demſelben beilegen, die, als Merkmale deſſelben, dem Gegenſtande zukommen, der in der Anſchauung vor uns iſt. Durch Begriffe erkennen und urtheilen iſt alſo einerlei, beides aber heiſst denken (Pr. 88).

3. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen iſt aber nicht einerlei. Dieſer Unterſchied iſt von der gröſsten Wichtigkeit. Es iſt nehmlich unmöglich, durch Begriffe zu erkennen, oder zu urtheilen, ohne daſs wir einen Gegenſtand haben, den wir erkennen, oder deſſen noch unbeſtimmten Begriff wir zum Gegenſtand eines Urtheils machen, und ihn durch die Prädicate des Urtheils beſtimmen. Allein dieſer Gegenſtand ſelbſt kann ein bloſſer Gedanke d. i. ein Begriff ſeyn, zu dem uns kein wirklicher, nicht bloſs gedachter, Gegenſtand gegeben iſt, ſondern den wir ſelbſt erdacht haben, dann denken wir uns bloſs den Gegenſtand, oder er hat kein Etwas, das durch den Begriff des Gegenſtandes in unſerm Urtheil, oder das Subject deſſelben erkannt würde. Wir erkennen hingegen einen Gegenſtand, wenn wir nicht nur

a. den Begriff haben, durch den wir uns einen Gegenſtand denken; ſondern

b. auch eine Anſchauung, die den Gegenſtand giebt, den wir durch den Begriff denken.

In dieſem Falle allein können wir ſagen, wir erkennen durch den Begriff in a den Gegenſtand, der nicht wieder bloſs gedacht wird, ſondern durch die Anſchauung in b gegeben iſt. Geſetzt aber, dem Begriff in a könnte keine Anſchauung zugeſellet werden,

Digitized by Google

durch welche der Gegenſtand gegeben würde, ſo würde er zwar einen Gegenſtand haben, weil durch jeden Gedanken doch Etwas gedacht wird, allein dieſes Etwas wäre wieder bloſs gedacht, und es würde alſo wohl ein Gegenſtand gedacht, aber eigentlich kein Gegenſtand erkannt. So wie alſo Anſchauungen, ohne daſs ſie gedacht werden, blind ſind, ſo ſind Gedanken oder Begriffe, denen keine Anſchauung beigefügt werden kann, ohne gegebenen Gegenſtand, folglich leer, d. h. es wird durch ſie gedacht, aber nichts erkannt. Alles Erkennen iſt alſo wohl ein Denken, aber nicht alles Denken ein Erkennen wirklicher und nicht bloſs gedachter Gegenſtände. Man kann daher einen Unterſchied machen zwiſchen dem bloſs logiſchen Denken, bei dem nicht daran gedacht wird, ob der Gegenſtand wirklich oder nur gedacht ſei, und dem realen Denken, bei dem ein Gegenſtand in der Anſchauung durch Begriffe erkannt wird. Man thut daher wohl, wenn man unter denken ſchlechthin das Vereinigen mehrerer Anſchauungen in einem Begriff, oder mehrerer Begriffe in einem Urtheile; unter erkennen aber das Beziehen dieſer Begriffe oder Urtheile auf den durch die Anſchauung gegebenen Gegenſtand verſtehet. Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche; erkennen aber kann ich nicht, was ich will, denn dazu gehört, daſs ich mir die reale Möglichkeit des zu Erkennenden beweiſen kann. Daſs z. B. ein Pallaſt von Glas exiſtirt, kann ich mir wohl denken, aber ob er wirklich exiſtirt, kann ich nur erkennen, wenn ich ihn mit Augen ſehe, oder wenn mir ein glaubwürdiger Menſch erzählt, daſs er exiſtire, und wie und wozu er erbauet wurde; denn alsdann beweiſe ich mir ſeine Möglichkeit, entweder durch das Zeugniſs meiner eignen Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder aus dem Zuſammenhange mit andern Erfahrungen, nach dem Geſetze der Cauſalität, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung (C. 146. XXVI*).

4. Daſs ein Gedanke auf einen Gegenſtand bezogen wird, und wirklich in demſelben Sinn und Bedeutung hat, d. i. denſelben wirklich vorſtellt, das macht ihn zu einer

Erkenntnifs. Man drückt alſo durch das Wort denken das Hervorbringen ſowohl eines Gedankens, dem kein Gegenſtand, als auch eines Gedankens, dem ein Gegenſtand gegeben werden kann, aus; im erſtern Fall iſt der Gedanke leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieſes Denken nichts erkannt. Man ſagt alſo, man habe gedacht, wenn der Verſtand in Thätigkeit geweſen iſt; man habe ſelbſt gedacht, wenn man nicht Andrer, ſondern ſeine eigenen Gedanken gedacht hat; man habe nachgedacht, wenn der Gegenſtand zum Denken gegeben war, ſo daſs man über denſelben gedacht hat; man habe bloſs gedacht, wenn der Gedanke keinen Gegenſtand hat, der in der Erfahrung gegeben werden kann, oder mit einer Erfahrung nothwendig zuſammenhängt, und man folglich bloſs mit Vorſtellungen geſpielt hat (C. 194 f.).

5. Man ſieht hieraus, daſs das Wort denken von Kant für das Denken im metaphyſiſchen Sinne, oder erkennen gebraucht wird, wenn er ſagt: das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen; denn er meint damit die Wirkung der Verſtandeskraft, da ſie das, was das Subject, vermittelſt der Sinnlichkeit, anſchauet, gleichſam von der Anſchauung trennt, und ſich durch den Begriff Gegenſtand (das, was nicht bloſs Vorſtellung der Sinne, wie die Anſchauung, iſt, folglich etwas, das in der Anſchauung angeſchauet wird, oder Erſcheinung) vorſtellt. Der Verſtand bringt nun gewiſſe Einheiten des Denkens des gegebenen Mannichfaltigen hervor, dieſe ſind die Stammbegriffe des reinen Verſtandes oder Kategorien; iſt für dieſe keine Anſchauung gegeben, ſo iſt ihr Gegenſtand bloſs transſcendental, d. h. er iſt bloſs der Gedanke einer ſolchen Einheit, durch die ein Erfahrungsgegenſtand erkannt werden kann, überhaupt. Es wird dadurch nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt ausgedrückt (C. 304).

6. Nicht dadurch alſo, daſs ich bloſs denke, erkenne ich irgend ein Object, ſondern nur dadurch, daſs

ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewuſstſeyns beſtimme. Die Einheit des Bewuſstſeyns iſt nehmlich jene Einheit des Denkens (in 5.), welche Kategorie heiſst, und das Erkennen beſtehet nun darin, daſs ich eine Anſchauung, die mir gegeben iſt, z. B. eines Baums, in Anſehung dieſer Einheiten, und folglich dadurch als einen Gegenſtand beſtimme, daſs ich ſage, er hat die und die Gröſse, die und die Beſchaffenheiten, u. ſ. w. Wenn ich mir z. B. bewuſst bin, daſs ich eine Stunde lang gedacht, die und die Gedanken gehabt habe u. ſ. w., ſo bin ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt bewuſst, und ich habe mich ſelbſt als denkend durch die Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, u. ſ. w. beſtimmt; welches mir möglich war, weil ich meinen innern Zuſtand als einen Gegenſtand in der Zeit anſchauete, ihn vermittelſt der Kategorien auf gewiſſe Begriffe brachte, und ihn folglich in Anſehung der Function des Denkens beſtimmte. Folglich habe ich mich als denkend erkannt. Geſetzt aber, ich bin mich meiner bloſs als denkend bewuſst, abſtrahire aber dabei von aller Zeit, folglich von allen Wirkungen meiner Denkkraft, als Erſcheinungen im innern Sinn, ſo denke ich mich bloſs als denkend, erkenne mich aber nicht, weil mir dann kein in der Zeit erſcheinender Gegenſtand gegeben iſt, den ich anſchauete, und auf die Begriffe einer beſtimmten Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. bringen könnte (C. 406).

7. Wir können nun von allem Inhalt des Denkens und Erkennens, das iſt von allem, was gedacht wird, und der Beziehung deſſelben auf einen Gegenſtand, abſtrahiren, und bloſs die Form des Denkens überhaupt, oder das, was das Denken zum Denken macht, betrachten, ſo giebt uns dieſe Betrachtung eine Wiſſenſchaft, welche die allgemeine Logik heiſst. Eine Einheit des Bewuſstſeyns, die durch die Kategorien gedacht wird, in das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung bringen, heiſst denken, im metaphyſiſchen Sinne, oder erkennen; abſtrahire ich dabei wieder von dem gegebenen Mannichfaltigen der Anſchauung, d. i. von allem dem, was mir durch die Sinne zum Denken geliefert wird, ſo bleibt mir noch die

Digitized by Google

bloſse Form des metaphyſiſchen Denkens oder des Erkennens übrig; abſtrahire ich nun noch von dem durch die reine Form der Anſchauung Gegebenen (nehmlich den Schematen oder Zeitbedingungen der Kategorien), kurz von allem Sinnlichen, Raum und Zeit, ſo bleibt nichts übrig, als die Form des bloſsen logiſchen Denkens, d. i. die Form des Denkens überhaupt, von der die allgemeine Logik die Geſetze angiebt. Wenn ich ſage, der Menſch iſt ſterblich, ſo iſt die Art der Verknüpfung zwiſchen Menſch und ſterblich die Form des Denkens. Abſtrahiren wir aber nicht von allem Inhalt des Denkens, hier Menſch und ſterblich, ſo iſt dieſer Inhalt entweder durch die Sinne geliefert (empiriſch), welches bei den Begriffen Menſch und ſterblich der Fall iſt, oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen; folglich giebt es eine Logik, welche die Regeln des Denkens der Erfahrungsgegenſtände enthält, die man die angewandte Logik nennen kann, weil die Regeln der gemeinen Logik bloſs auf das Denken dieſer Gegenſtände angewendet werden, und eine Logik, welche die Regeln des reinen Denkens, oder des aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden Inhalts des Denkens, enthält, welche Kant die transſcendentale Logik nennt (C. 79).

8. Man kann, wie ich (in 7) ſagte, von aller Sinnlichkeit beim Verſtandesgebrauch abſtrahiren, d. h. wenn ich z. B. den Verſtandesbegriff der Subſtanz gebrauchen will, ſo kann ich nicht anders etwas als Subſtanz (das, woran alles wechſelt, und welches dabei immer daſſelbe bleibt) erkennen, als wenn ich daſſelbe als etwas in der Zeit Beharrendes anſchaue; abſtrahire ich nun nicht nur von dem Etwas, welches ich als Subſtanz erkenne, ſondern auch von der Zeit, die allein die Vorſtellung des Beharrlichen in der Zeit, oder der Dauer, möglich macht, ſo bleibt mir nichts übrig von dem Begriff der Subſtanz, als, ſtatt eines Beharrlichen, an dem alles wechſelt, ein Subject, von dem alles die Prädicate ſind. Wir ſehen hieraus, daſs alſo die Vorſtellung von der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat durch die nehmliche Function des Denkens gedacht wird, durch welche ich, wenn die

Anſchauung in der Zeit dazu kömmt, die Vorſtellung des Beharrlichen (der Subſtanz) mit den daran wechſelnden Beſtimmungen derſelben (den Accidenzen) denke. Hieraus folgen nun nachſtehende Sätze (C. 305):

I. Wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſs wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes übrig; denn der Gegenſtand wird dann bloſs angeſchauet, aber ohne zu wiſſen, was man anſchauet. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alsdann bloſs etwas angeſchauet wird, ohne allen Gedanken, alſo auch ohne den erſten unter allen Gedanken, daſs es Etwas, es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs d. i. ein Gegenſtand ſei; die Anſchauung wird alſo auch nicht auf einen Gegenſtand bezogen, worin eben die Erkenntniſs beſtehet. Folglich bleibt gar keine Erkenntniſs übrig, wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſſe wegnehme.

II. Wenn ich hingegen alle Anſchauung (empiriſche und reine) aus einem Erkenntniſſe weglaſſe, ſo bleibt wieder keine Erkenntniſs eines Gegenſtandes übrig; denn es wird dann bloſs gedacht, aber ohne einen Gegenſtand zu denken. Es bleibt dann, weil dem Denken aller Inhalt genommen iſt, den nur die Anſchauung liefert, nichts übrig, als die Gedankenform (Kategorie), aber es wird durch ſie kein Gegenſtand gedacht, d. i. der Gedanke iſt leer.

Wir ſehen aber hieraus, daſs ſich die Kategorien oder Denkformen weiter erſtrecken, als die ſinnliche Anſchauung; denn durch dieſe kann ich nur einen einzigen Gegenſtand anſchauen, durch die Kategorie kann ich aber jede mögliche Anſchauung, die ihr nur Inhalt giebt, denken, ja wäre eine ganz andere Sinnlichkeit möglich, mit andern oder mehrern Formen als Raum und Zeit, ſo würden die Kategorien auch zum Erkennen der Anſchauungen dieſer Sinnlichkeit dienen (C. 309). Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne ihn als Etwas,

Digitized by Google

es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs, d. i. durch Kategorien zu denken, wodurch die Anſchauung eben als ein Gegenſtand gedacht wird; und wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die es allein möglich macht, daſs ich meinen Gedanken noch auf etwas auſser demſelben beziehen kann, wodurch er erſt die Erkenntniſs eines Gegenſtandes wird, da er vorher bloſs der Gedanke von einem Gegenſtande war (C. 165).

9. Die Kategorien ſind alſo das, wodurch ſowohl das Denken, als das Erkennen geſchieht, ſ. Kategorien. Will man aber den Verſtand zu überſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, ſo iſt nichts zum Erkennen gegeben, denn der überſinnliche Gegenſtand wird nicht angeſchauet, und iſt folglich bloſs in meinen Gedanken; folglich kann ich einen ſolchen Gegenſtand wohl denken, aber nichts von ihm erkennen. Ich kann mich, vermöge meiner praktiſchen Vernunft in eine Verſtandeswelt, in der bloſs Freiheitsgeſetze gelten, und die unter keinen zwingenden Naturgeſetzen ſteht, hinein denken; allein ich kann nichts davon erkennen, denn ich kann mich weder hinein ſchauen, noch mich hinein empfinden; alles, was wir uns alſo davon vorſtellen, bleibt immer bloſser Gedanke (G. 118).

10. Es wird bei dem Worte: Welt, intelligibele, gezeigt werden, daſs die praktiſche Vernunft gar nicht ihre Grenzen überſchreitet, wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hinein denkt. Verſtandeswelt iſt nur ein negativer Gedanke in Anſehung der Sinnenwelt, oder ſoviel als Nichtſinnliche Welt. Die Sinnenwelt giebt nehmlich der Vernunft keine Geſetze, die den Willen zu ſittlichen Handlungen beſtimmen; folglich iſt die moraliſche Geſetzgebung zu einer nichtſinnlichen Welt, die der Verſtand bloſs denken kann, alſo einer Verſtandeswelt gehörig. Der Begriff einer ſolchen Verſtandeswelt iſt aber doch in einem Puncte poſitiv, nehmlich darin, daſs die Freiheit oder Unabhängigkeit von

Digitized by Google

den ſonſt zwingenden Geſetzen der ſinnlichen Welt, als negative Beſtimmung oder Verneinung, zugleich mit einem poſitiven Vermögen, mit einer Cauſalität der Vernunft, nehmlich ſittliche d. i. freie Handlungen zu wirken, verbunden iſt. Ich kann hier aber, wegen alles deſſen, was noch von dem Denken des Ueberſinnlichen, und dem Gebrauch der Ideen deſſelben ſowohl, als ihrer praktiſchen Realität zu ſagen iſt, auf den Artikel Welt, intelligibele, verweiſen, weil alles, was von der intelligibeln Welt behauptet wird, ein Denken derſelben ohne gegebenen Gegenſtand iſt (C. 118. f.)

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl S XXVI*) — Elementarlehre II. Th. Einleitung II. S. 79. — I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II Abſchn. §. 8. S. 94. — II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 118. f. — II. Abſchn. §. 22. S. 146 — §. 27. S. 165. — S. 194. f. — II. Buch. III. Hauptſt. S. 304. f. — S. 309. — II. Abth. II. Buch. I Haupſt. S. 406. — S. 411*).

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitt. S. 118.

Deſſ. Prolegom. §. 22. S. 88.

Denkungsart,

ſ. Eigenthümlichkeit, intelligibele.

Dependenz,

Abhängigkeit, *dependentia*, *dépendence*. Dieſen Namen führt das Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung, oder der logiſchen Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Folge von ſeinem Grunde, und der metaphyſiſchen Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Wirkung von ſeiner Urſache abhängt, z. B. Luft von der Wärme, die ſie ausdehnt, und einen Strom derſelben verurſacht, den wir Sturm nennen (C. 393), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung.

2. Die metaphyſiſche Dependenz iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff, nehmlich derjenige, wodurch die Folge zwiſchen zwei Vorſtellungen als nothwendig

Digitized by Google

und allgemein vorgeſtellt und folglich objectiv oder allgemeingültig wird. Hätte nehmlich unſer Verſtand nicht die ihm weſentliche Eigenſchaft, daſs er die Gegenſtände als von einander dependent erkennte, ſo würde er nicht wiſſen, ob bloſs nach ſeiner ſubjectiven Vorſtellungsweiſe die Gegenſtände auf einander folgten, oder ob ſie Jedermann in dieſer Folge auf einander erkennen müſste, und ob die Folge in den Gegenſtänden liege. Dadurch aber, daſs es dem Verſtande eigen iſt, einen Gegenſtand als dependent von einem andern zu erkennen, weiſs er, daſs vor dem einen Gegenſtande (der Wirkung) der andere (als ſeine Urſache) vorhergehen muſs, und auf den einen (die Urſache) der andere (die Wirkung) folgen muſs. Da dieſe Vorſtellung nun mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden iſt, ſo iſt ſie ein reiner Verſtandesbegriff, der aus zwei Correlaten oder ſich auf einander beziehenden Begriffen der Urſache und Wirkung beſtehet. *Weil die* Urſache im Lateiniſchen *cauſa* heiſst, ſo nennt man die Verknüpfung durch Dependenz auch die Cauſalverknüpfung. Wir haben eigentlich fünf verſchiedene Begriffe, die ſich auf dieſe Verknüpfung beziehen:

a. Die Urſache iſt derjenige Begriff von einem Gegenſtande, daſs wenn er geſetzt wird, etwas Anderes (die Wirkung) als ſeine Folge mit ihm geſetzt wird; oder auch, die Bedingung von dem, was geſchieht.

b. Die Wirkung iſt derjenige Begriff von einem Gegenſtande, daſs wenn er geſetzt wird, etwas Anderes (die Urſache), als das, worauf es folgt, mit ihm geſetzt wird; oder auch, ein Factum, in ſo ferne es von einer Bedingung abhängt.

c. Die Cauſalverknüpfung iſt die Verknüpfung zwiſchen Urſache und Wirkung.

d. Die Cauſalität iſt die Eigenſchaft, da durch etwas, was wir Urſache nennen, etwas anderes, nehm-

Digitized by Google

lich die Folge, nach Geſetzen geſetzt werden muſs (G. 97).

e. Die Dependenz iſt die Eigenſchaft, da etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anderes, nehmlich die Urſache, als Folge derſelben, nach Geſetzen geſetzt wird (G. 97).

Ein jeder Verſtandesbegriff, alſo auch die der Cauſalverknüpfung, müſſen nun ein ſinnliches Verbindungsmittel (Schema) haben, wodurch es möglich wird, die Eindrücke der Sinne durch dieſe Begriffe zu denken und zu erkennen. Dies iſt nun für die Cauſalverknüpfung der Wechſel (Succeſſion) des Mannichfaltigen, in ſo fern er einer Regel unterworfen iſt (nehmlich der, daſs in dem, was vorhergehet, die Bedingung liegt, nach welcher das, was folgt, folgen muſs). Der Wechſel des Mannichfaltigen geſchieht aber nothwendig in der Zeit, in der allein etwas vorhergehen und etwas folgen kann. Das Schema der Urſache iſt nun das Reale in der Zeit, d. i. daſs ein wirklicher Eindruck auf die Sinne gemacht wird, und dieſer als Empfindung in der Zeit gedacht wird, und zwar ſo, daſs, wenn es nach Belieben geſetzt wird, jederzeit etwas Anderes darauf folgt. Durch dieſe Vorſtellung der Nothwendigkeit der Succeſſion des Mannichfaltigen in der Zeit kann allein eine Reihe ſinnlicher Eindrücke zu Gegenſtänden verknüpft werden, die mit einander in der Verknüpfung durch Urſache und Wirkung ſtehen. Laſſen wir die Zeit, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt, aus der Cauſalverknüpfung weg, ſo bleibt uns nur die reine Kategorie übrig, in der wir aber nichts weiter finden, als die logiſche Verknüpfung zwiſchen dem Grunde und dem Gegründeten. Aber die metaphyſiſche Verknüpfung zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung fällt weg, weil zu derſelben ein nothwendiger Wechſel in der Zeit gehört, welcher, ohne daſs der Gegenſtand, an dem der Wechſel vorgehet, in der Zeit ſei, nicht möglich iſt (C. 183. 301. M. I. 203). Jene fünf Begriffe haben alſo auch ihre fünf Schemate oder Verſinnlichungen, wodurch ſie allein Anwendung auf den zur Erfahrung gegebenen Stoff bekommen, nehmlich:

Digitized by Google

a. die Cauſalverknüpfung — den Wechſel in der Zeit;

b. die Urſache — das Reale mit ſeiner vorhergegründeten nothwendigen Folge in der Zeit;

c. die Wirkung — das Accidenz, vor dem etwas Reales in der Zeit nothwendig hergeht;

d. die Cauſalität — die nothwendige Beſtimmung der Zeit als einer auf eine andere nothwendig folgenden;

e. die Dependenz — die nothwendige Beſtimmung der Zeit als einer vor einer andern nothwendig hergehenden. S. übrigens die Artikel: Urſache und Wirkung.

3. *Der Begriff der* Cauſalverknüpfung hat Kant auf ſein ganzes Syſtem geleitet, Hume aber war es, der Kant auf jenen Begriff aufmerkſam machte. Es wird daher denen, die mit Humes Schriften nicht bekannt ſind, hoffentlich angenehm ſeyn, wenn ich Humes ganze Gedankenfolge über die Cauſalverknüpfung im *Auszuge* hier herſetze. Hume ſagt (*Eſſais philoſophiques ſur l'Entend. hum. IV. Eſſai. Doutes Sceptiques touchant les Operations de l'Entendement*):

a. Alles Räſonnement in Anſehung der Thatſachen gründet ſich auf das Verhältniſs (Relation) der Urſachen zu ihren Wirkungen. Von dieſem Verhältniſſe rührt in der That diejenige Evidenz her, die nicht von dem Zeugniſſe der Sinne und dem Gedächtniſſe abhängen kann. Fraget Jemanden, warum er an eine Thatſache glaube, welche ſich da ereignet, wo er ſich doch nicht befindet, z. B. daſs ſein Freund jetzt auf dem Lande ſei, er wird immer ein anderes Factum zum Grunde anführen, z. B. einen Brief, den er von ſeinem Freunde erhalten habe. Alles Räſonnement in Anſehung der Thatſachen iſt von derſelben Natur, es wird dabei immer eine Verbindung zwiſchen einem gegenwärtigen

Digitized by Google

Factum und einem andern, welches man als Folge (Conſequenz) daraus herleitet, vorausgeſetzt.

Es giebt nun keinen einzigen angeblichen Fall, wo die Kenntniſs der Cauſalverknüpfung *a priori* erlangt werden könnte; ſondern dieſe Kenntniſs haben wir bloſs der Erfahrung zu verdanken, welche uns gewiſſe Gegenſtände in einer unabänderlichen Verbindung zeigt. Ein Menſch von der gröſsten Fähigkeit, und der im Denken und Schlieſsen noch ſo ſehr geübt iſt, wird dennoch nie aus der bloſsen Betrachtung und Unterſuchung der in die Sinne fallenden Eigenſchaften eines ihm ganz neuen Gegenſtandes auch nur eine einzige ſeiner Urſachen und Wirkungen angeben können.

Was iſt alſo die gemeinſchaftliche Quelle des Räſonnements über Thatſachen? Antwort: die Cauſalverknüpfung. Was iſt aber das Fundament alles Räſonnements über dieſe Verknüpfung ſelbſt und aller Folgerungen, die man daraus herleitet? Antwort: die Erfahrung. Aber nun entſtehet eine neue Frage: welches iſt der Grund, auf den ſich alle die Folgerungen ſtützen, die man aus der Erfahrung herleitet? Dieſe Frage nun beantwortet Hume (*V. Eſſai. Solution ſceptique des Doutes précédents*) ſo:

b. Dieſer Grund oder dieſes Princip iſt die Gewohnheit. Allemal wenn die häufige Wiederholung eines beſondern Acts eine Dispoſition erzeugt hat, denſelben Act hervorzubringen, ohne daſs ſich das Räſonnement, oder andere geſetzliche Wirkungsarten des Verſtandes darein miſchen, ſo ſagen wir, daſs dieſe Dispoſition die Wirkung der Gewohnheit ſei. Dadurch wird zwar der letzte Grund dieſer Verfahrungsart nicht angegeben; aber doch ein Geſetz der menſchlichen Natur, das durch ſeine Wirkungen wohl bekannt iſt. Es iſt auch möglich, daſs unſere Unterſuchungen nicht weiter (nehmlich nicht bis zu einer erſten Urſache) führen. Immer aber iſt es ein, wenn auch nicht richtiger, doch gewiſs ſehr verſtändlicher Satz, daſs die Beobachtung der

fortdauernden Verbindung zwiſchen zwei Dingen, z. B. zwiſchen der Wärme und der Flamme, macht, daſs die Gewohnheit (dieſe Verbindung immer wahrzunehmen) uns beſtimmt, von dem Daſeyn des einen dieſer Dinge auf das Daſeyn des andern zu ſchlieſsen. Ihr erzählt eine Thatſache, ich frage, welchen Grund habt ihr, ſie zu glauben; dieſer Grund kann nichts anders ſeyn, als eine vorhergehende Thatſache: da nun dieſes nicht bis ins Unendliche ſo fort gehen kann, ſo müſſet ihr nothwendig bei einer Thatſache ſtehen bleiben, die entweder jetzt euern Sinnen gegenwärtig iſt, oder die euch euer Gedächtniſs darſtellt. Alſo: der Glaube an geſchehene und wirklich exiſtirende Dinge hängt ganz und gar von zwei Dingen ab:

α. von der Wahrnehmung eines Gegenſtandes durch die Sinne oder durch das Gedächtniſs; und

β. von der gewohnten Verbindung deſſelben mit andern Gegenſtänden.

Worin beſtehet aber der Unterſchied zwiſchen einer Fiction, wo die Einbildungskraft eine Reihe von Begebenheiten mit aller Täuſchung der Wirklichkeit zuſammenſetzt, und dem Glauben an wirkliche Thatſachen? In einem gewiſſen Gefühl, das von dem letzten unzertrennlich und mit der erſtern unvereinbar iſt; woraus folgt, daſs dieſes Gefühl nicht von unſrer Willkühr abhängt. Dieſes Gefühl heiſst eben Glaube, und iſt nichts anders, als eine ſolche Vorſtellung eines Gegenſtandes, die lebhafter, feſter und unveränderlicher iſt, als irgend eine durch die bloſse Einbildungskraft. Alſo

α. das Gefühl des Glaubens iſt nichts anders als eine Vorſtellung, welche mehr Intenſität und Conſiſtenz (Feſtigkeit) hat, als die bloſsen Wirkungen der Einbildungskraft;

β. dieſe Art ſich etwas vorzuſtellen iſt das Reſultat der Gewohnheit, den vorgeſtellten Gegenſtand

Digitized by Google

mit etwas zu verbinden, das jetzt den Sinnen oder dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt.

Dies findet ſowohl bei der Cauſalität, als auch bei der Aehnlichkeit und den Verhältniſſen der Zeit und des Raums ſtatt. Endlich zeigt Hume *(VII. Eſſai. De l'idée de Pouvoir, ou de Liaiſon neceſſaire)*

c. eben daſſelbe von den Begriffen der Kraft und nothwendigen Verknüpfung. Es ſcheint nicht, als wenn irgend eine Operation der Cörper, oder der Seele auf den Cörper ins Beſondere, uns die in Wirkſamkeit geſetzte Kraft der Urſachen oder die Verknüpfung zwiſchen ihnen und ihren Wirkungen begreiflich machen könne. Wir können uns die Möglichkeit der Verknüpfung nicht einmal vorſtellen. Alle Begebenheiten ſind für uns, wie es ſcheint, getrennt. Sie ſcheinen neben einander geſtellt, aber nicht verknüpft zu ſeyn. Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung unter den Begebenheiten entſteht durch die Wahrnehmung einer gewiſſen Anzahl ähnlicher Begebenheiten, die beſtändig auf einander folgten. (Stäudlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus II. Band, VI. Periode. Hume. 5 — 9. S. 190 — 192.) (Pr. 8.) ſ. Hume.

Kant giebt nun (Pr. 8.) zu, daſs Hume in a. unwiderſprechlich bewieſen habe, daſs es der Vernunft gänzlich unmöglich ſei, *a priori*, und aus Begriffen, eine ſolche Verbindung, als die zwiſchen Urſache und Wirkung iſt, zu denken. Denn eine Verknüpfung *a priori* enthält Nothwendigkeit. Es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas (die Urſache) iſt, darum auch etwas Anderes (die Wirkung) nothwendiger Weiſe ſeyn müſſe; wie alſo der Begriff von einer ſolchen Verknüpfung *a priori* ſeyn könne. Aber Kant giebt darum Humen dennoch nicht zu, daſs, weil die beſtimmte Wirkung aus ihrer beſtimmten Ur-

Digitized by Google

ſache erſt in der Erfahrung ſich zeige und *a priori* nicht eingeſehen werden könne, darum der Begriff dieſer Cauſalverknüpfung der Dinge ſelbſt aus der Erfahrung entſpringe. Er löſet die ganze Schwierigkeit dadurch auf, daſs er behauptet, die Cauſalverknüpfung ſei nicht eine Verknüpfung zwiſchen Dingen an ſich, denn dann wäre es freilich unbegreiflich, wie ein Ding darum ſeyn ſollte, weil ein Anderes vorher war; ſondern ſie ſei nur eine Verknüpfung zwiſchen der Art Vorſtellungen, die wir durch die Sinne erhalten, und die darum Erſcheinungen heiſsen. Dieſe Erſcheinungen müſſen, der Natur unſers Verſtandes gemäſs, eben ſo wohl in der Verbindung als Grund und Folge gedacht werden können, als jede andere Vorſtellung, weil ſonſt keine Erkenntniſs von ihnen möglich ſeyn würde. Nun kömmt aber bei dieſen gegebenen ſinnlichen Vorſtellungen noch die reine ſinnliche Vorſtellung der Zeit hinzu, wodurch es möglich wird, dieſe Vorſtellungen eben ſo zu verknüpfen, als die gegenwärtige Zeit mit der vergangenen und zukünftigen. Ein Grund aber mit der Zeitvorſtellung verbunden iſt eine Erfahrungsurſache, und eine Folge mit der Zeitvorſtellung verbunden eine Erfahrungswirkung; beide ſind die einzigen Arten von *Urſachen* und Wirkungen, die wir erkennen können, und die zugleich alle Erfahrung, d. i. Erkenntniſs durch Wahrnehmung, möglich machen, indem ſie Nothwendigkeit in dasjenige hinein bringen, was ſonſt zufällig iſt, und es objectiv oder allgemein gültig machen, da es ſonſt bloſs ſubjectiv ſeyn würde. Das Uebrige ſ. in dem Artikel: Analogie der Urſache und Wirkung, 21. ff.

4. Die Cauſalität iſt entweder bedingt oder unbedingt. Die bedingte Cauſalität heiſst im engeren Verſtande die phyſiſche Cauſalität oder die Natururſache, und iſt diejenige Urſache, die wieder eine Urſache hat. Die unbedingte Cauſalität heiſst auch die Freiheitsurſache, und iſt diejenige Urſache, die weiter keine Urſache hat, oder die Freiheit (C. 447). So iſt das Feuer eine Art von bedingter Cauſalität, denn

Digitized by Google

es brennt, aber es ist doch die Wirkung einer Entbindung des Wärmestoffs aus der Luft. Der Wille ist hingegen eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und diese Causalität ist unbedingt, wenn Freiheit die Eigenschaft derselben ist; denn alsdann wirkt sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen. Das Feuer hingegen ist ein vernunftloses Wesen, das eine solche Causalität hat, die Naturnothwendigkeit heisst, weil diese Causalität durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt wird (G. 97. M. II, 127). s. Freiheit. Eine moralisch gute Handlung steht unter beiderlei Art von Causalität, unter einer bedingten, denn sie wird durch psychologische Ursachen oder Bestimmungsgründe, und durch physische Ursachen im engern Sinne des Worts, oder durch Cörperkräfte gewirkt, beide Arten von Ursachen sind aber wieder Wirkungen anderer Ursachen; die Handlung steht aber auch unter einer unbedingten Causalität, denn sie ist die Wirkung eines freien Willens, d. i. eines solchen, der nicht weiter durch etwas anderes bestimmt wird, sondern sich selbst durchs Gesetz allein bestimmt.

Descartes.

Renatus des Cartes, Carteſius, *Carteſius, René Deſcartes*, der erste gründliche Reformator der gesammten Philosophie und Stifter einer neuen Schule, welche die Aristotelische Schule verdrängte. Er war aus einer angesehenen adlichen Familie, und wurde zu la Haye in der Provinz Touraine in Frankreich 1596 gebohren. Sein Vater war Joachim Descartes, Parlementsrath von Bretagne. Die natürliche Neigung, die der junge Descartes hatte, von allen Dingen die Ursachen zu erforschen, und die unaufhörlichen Fragen, die er seinem Vater darüber that, veranlasten, dass dieser ihn gewöhnlich seinen kleinen Philosophen nannte. Als er stark genug war, seine Studien anzufangen, denn er hatte einen sehr schwächlichen Cörper, schickte

Digitized by Google

ihn sein Vater in das Jesuiter-Collegium nach la Fleche. Er übertraf hier alle seine Mitschüler in allem, was man ihn lehrte, und besonders in der Dichtkunst, die er immer sehr geliebt hat. Er liebte die Lectüre leidenschaftlich, und las alle guten Schriften, wes Inhalts sie auch waren. Auch in der Algebra machte er grosse Fortschritte. Nachdem er die scholastische Philosophie durchgehört hatte, verliess er 1612 im 16ten Jahre la Fleche sehr unzufrieden mit seinen erlangten Kenntnissen. Er nahm sich vor, von der Logik nur folgende vier Grundsätze zu behalten:

a. Man muss nichts für wahr annehmen, als was so klar und gewiss ist, dass man es nicht bezweifeln kann;

b. Man muss die Schwierigkeiten, welche man auflösen will, in so viele Theile zerlegen, als nöthig ist, um sie bequemer aufzulösen;

c. Man muss seine Gedanken ordnen;

d. Man muss bei der Eintheilung nichts auslassen.

Mit der Moral machte er es eben so, und behielt nur folgende vier Maximen:

α. Man muss den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes gehorchen;

β. Man muss in seinen Entschliessungen fest seyn, und den zweifelhaften Meinungen eben so standhaft folgen, wenn man sich einmal dazu bestimmt hat, als den sichersten;

γ. Man muss daran arbeiten, mehr sich selbst, als das Glück zu überwinden;

δ. Man muss in allen Dingen die Wahrheit suchen, und dieses zu seinem Hauptgeschäft machen, ohne doch Anderer Beschäftigungen zu tadeln.

Auf Anrathen seines Vaters ging er nach Paris, um sich in cörperlichen Uebungen zu vervollkommnen,

Digitized by Google

den Ton der groſsen Welt zu lernen, und ſo als Weltmann ſein Glück zu machen. Hier genoſs er eine Zeitlang die Vergnügungen groſser Städte, überlieſs ſich dem Spiel und andern Zerſtreuungen. Bald aber wurde er dieſer Lebensart überdrüſsig, machte Bekanntſchaft mit Gelehrten, beſonders mit Mydorge, einem der gröſsten Mathematiker dieſer Zeit, und erneuerte die Bekanntſchaft mit dem Pater Merſenne, den er ſchon zu la Fleche gekannt hatte. Letzterer inſonderheit heilte ihn durch ſeinen Umgang von der Spielſucht, und gewann ihn ganz für die Philoſophie. Von nun an widmete er ſich ganz der Unterſuchung der Wahrheit, und als Merſenne, wegen einer ihm aufgetragenen Lehrſtelle, Paris verlaſſen muſste, entzog ſich Descartes allem Umgange, und lebte bis 1616 an den äuſserſten Enden der Pariſer Vorſtadt St. Germain. Als ihn hier endlich einer ſeiner ehemaligen Geſellſchafter entdeckte, verlieſs er Paris, ging nach Holland, und nahm unter Moritzens Armee Kriegsdienſte. Bald aber nahm er ſeinen Abſchied, und ging als Freiwilliger in Baierſche Dienſte. Endlich trat er in Kaiſerliche Dienſte, und verlieſs zuletzt den Militairdienſt gänzlich, und that eine groſse Reiſe durch Ungarn, Polen, Deutſchland, die Niederlande, und kam 1622 nach Frankreich zurück. Dort nahm er ſein mütterliches Erbtheil in Bretagne in Beſitz, verkaufte es, und machte noch eine Reiſe durch die Schweitz und Italien. Nach ſeiner Zurückkunft verlebte er drei Jahr in der Vorſtadt St. Germain, und beſchäftigte ſich daſelbſt mit phyſikaliſchen Verſuchen und der Fortſetzung der Forſchungen, die er ſchon in Baierſchen Kriegsdienſten zu Neuburg an der Donau angefangen, und ſeitdem nicht aus dem Auge verlohren hatte, nehmlich nach feſten Grundlagen einer ſichern Metaphyſik. Als er aber dennoch bald wieder daſelbſt überlaufen wurde, nahm er noch einmal Kriegsdienſte, um die Belagerung von Rochelle zu ſehen, und kam dann wieder nach Paris. Mit dem Vorſatze, ſeine Philoſophie zum Druck auszuarbeiten, verlieſs Descartes 1629 im 33ſten Jahre ſeines Alters ſein Vaterland, und wählte Holland zu ſeinem Aufenthalt. Er lebte daſelbſt gemeiniglich auf dem Lande in

Digitized by Google

der Nachbarſchaft einer Stadt. Jetzt beſchäftigte ihn vornehmlich die Gründung ſeines metaphyſiſchen Syſtems, doch unterſuchte er auch alle Theile der Philoſophie, beſonders aber die Metaphyſik und Phyſik.

2. Das erſte, was Descartes herausgab, war eine Abhandlung über die Art, Wiſſenſchaften zu ſtudiren, unter dem Titel:

de methodo, 1639.

In dieſem Buche trägt er die angeführten logiſchen Grundſätze a — d vor. Ob er gleich viel geleſen hatte, ſo behauptete er dennoch, daſs er das, was er wüſste, einzig und allein ſeinem Nachdenken zu verdanken habe. Sein erſter Grundſatz (1, a.) iſt vernünftig und einer philoſophiſchen Denkungsart gemäſs. Er drückt ihn eigentlich ſo aus:

> *Ich* habe nichts für wahr gelten laſſen, als wovon *ich* erkannte, daſs es gewiſs und evident wahr ſei, *d. i.* ich habe mir kein entſcheidendes Urtheil über irgend einen Satz erlaubt, bis ich einen hinreichenden Beweis dafür gefunden, ſo daſs ich gar nicht mehr daran zweifeln konnte.

Descartes war von der Vollkommenheit ſeiner Methode ſo ſehr überzeugt, daſs er ſagt, es ſei unmöglich, in dieſem Buche drei Zeilen zu finden, die verändert oder ausgeſtrichen werden dürften; und ſollte Jemand in irgend einer, ſei es auch der kleinſten Stelle etwas falſches antreffen, ſo folge daraus, daſs ſeine ganze Philoſophie nichts tauge. Auch trug er in dieſem Werke jene vier moraliſchen Maximen (1, α — δ) vor. Das ganze Werk iſt urſprünglich in franzöſiſcher Sprache geſchrieben. Im folgenden Jahre 1640 gab Descartes ſeine Meditationen heraus, worin die Hauptwahrheiten der natürlichen Theologie und Pſychologie vorgetragen, zugleich aber, nach des Urhebers Meinung unerſchütterlich bewieſen ſind, ſo daſs hier nun die feſten Gründe zu aller philoſophiſchen Wiſſenſchaft gelegt ſeyn ſollten. Er war von der völligen Erreichung

Digitized by Google

ſeines Zwecks ſo überzeugt, daſs er verſicherte, die Beweiſe hätten geometriſche Evidenz, und ſeien völlig unwiderſprechlich. Er ſchickte dieſe Meditationen an die geſchickteſten und berühmteſten Metaphyſiker, bat ſie um Mittheilung der ſtärkſten Einwürfe, die ſie aufzubringen vermöchten, und verſprach, allen dieſen Einwürfen Genüge zu thun, oder nach ihnen ſein Syſtem zu verbeſſern. Es liefen nun viel Einwürfe ein. Descartes erfüllte ſein Verſprechen, und gab dieſe Einwürfe mit ſeinen Beantwortungen heraus. Aber an ſeinem Syſtem änderte und beſſerte er nichts von einigem Belange.

Im Jahr 1649 kam Descartes auf die dringende Einladung der Königin Chriſtina nach Stockholm, und unterrichtete daſelbſt die Königin alle Morgen um 6 Uhr. Durch dies frühe Ausfahren zog er ſich eine Erkältung zu, fiel in ein Entzündungsfieber, verweigerte hartnäckig den angerathenen Aderlaſs, und ſtarb im Februar 1650. Sein Cörper wurde einbalſamirt nach Paris gebracht.

3. Wir werden, lehrt Descartes, als Kinder gebohren, und ehe wir noch unſere Vernunft zu gebrauchen im Stande ſind, haben wir ſchon über ſinnliche Gegenſtände manche Urtheile, und mit ihnen manche Vorurtheile eingeſammelt, von welchen uns nichts anders befreien kann, als daſs wir in unſerm Leben einmal das alles bezweifeln, was nur einigermaſsen als ungewiſs verdächtig iſt. Dies Zweifelhafte ſogar für falſch zu halten, kann nicht ſchaden, damit deſto deutlicher das Gewiſſeſte und am leichteſten Erkennbare eingeſehen werde. Doch muſs dieſes Zweifeln bloſs auf die Speculation eingeſchränkt bleiben; im Handeln kann man ſchlechterdings nicht umhin, nach dem Wahrſcheinlichen ſich zu richten. Man zweifle alſo, ob irgend ein Gegenſtand der Sinne exiſtirt. Auch an mathematiſchen Wahrheiten zweifle man (*Princip. philoſ.* P. I. §. 1—8).

Digitized by Google

4. Er behauptete nach dieſem Grundſatze den empiriſchen, ſkeptiſchen (Pr. 208), materiellen (P. 241) oder problematiſchen Idealismus, d. i. er hatte die Theorie, daſs das Daſeyn der Gegenſtände im Raum, als auſser uns befindlich, zweifelhaft und unerweislich ſei. Eine einzige empiriſche Behauptung (*aſſertio*) fand er über allen Zweifel erhaben. Unter allem Zweifeln, ſagt er, und ob man gleich ohne alle Mühe annimmt, es ſei kein Gott, kein Himmel, kein Cörper, ja man habe ſelbſt weder Hände, noch Füſse, noch Cörper, iſt uns doch unmöglich vorauszuſetzen, daſs wir ſelbſt, die wir das alles denken, nichts ſeyn; denn es widerſpricht ſich, daſs das, was denkt, zu der Zeit, da es denkt, nicht exiſtire. Und ſo iſt der Satz: ich denke, alſo bin ich (ſ. *Cogito ergo ſum*), der allererſte und gewiſſeſte, der dem nach gehöriger Ordnung Denkenden ſich darbietet (*Princip. philoſ. P.* 1. §. 7). Da er nun an allen Dingen, auſser ſeinem *Ich*, zweifelte, ſo war er ſeiner Seele gewiſs, aber nicht ſeines Cörpers, und behauptet, daſs ſie gar nichts Einartiges mit irgend einem Theile der cörperlichen Natur, ſondern ein völlig immaterielles Weſen ſei. Kant hebt dieſen problematiſchen Idealismus durch einen Beweis auf, für den Satz: daſs wir von äuſsern *Dingen* auch Erfahrung und nicht bloſs Einbildung *haben*. Dieſer Beweis beſtehet darin, daſs er zeigt, wie ſelbſt unſere innere, dem Descartes unbezweifelte Erfahrung, nur unter Vorausſetzung äuſserer Erfahrung möglich ſei (C. 274. f.) ſ. Idealismus.

Wenn Descartes Behauptung: Ich bin, weil ich denke, richtig ſeyn ſoll, d. i. wenn aus der Erfahrung, daſs wir denken, unſere Exiſtenz gefolgert werden ſoll, ſo müſste ſein Schluſs ſo ausſehen:

Oberſatz: Alles was denkt, exiſtirt;

Unterſatz: Ich aber denke;

Schluſsſatz: Folglich exiſtire ich.

Digitized by Google

Der Oberſatz hat Allgemeinheit, denn er heiſst: Alles was denkt. Folglich iſt er *a priori*, und ſetzt Nothwendigkeit voraus; denn aus der Nothwendigkeit folgt eben die Allgemeinheit. Der Satz iſt alſo identiſch mit dem: Alles was denkt muſs exiſtiren, oder mit dem Denken iſt Nothwendigkeit des Daſeyns verbunden. Exiſtiren müſſen heiſst nothwendig da ſeyn; folglich wäre jedes denkende Weſen durch ſeine Eigenſchaft des Denkens nothwendig vorhanden, oder ein nothwendiges Weſen. Daher kann nun der Satz: Ich bin, nicht aus dem Satze: Ich denke, gefolgert werden.

Die Sätze: Ich denke, und, Ich bin, ſind identiſch, das heiſst, der letztere iſt ganz in dem erſtern enthalten, indem Ich denke nichts anders heiſst, als, Ich bin denkend. Der Satz: Ich bin denkend, heiſst aber wiederum nichts anders, als, in mir ſind Gedanken überhaupt, noch unbeſtimmt was es für welche ſind. Folglich drückt dieſer Satz eine noch unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung im innern Sinne aus. Ich bin denkend heiſst nichts anders, als, Ich ſchaue jetzt einen unbeſtimmten Gegenſtand (Gedanken) im innern Sinn an, oder in mir ſind Gedanken. Mithin beweiſet dieſer Satz, daſs ſchon vor demſelben, ehe er gedacht wurde, das Gemüth afficirt worden ſei, und Empfindung erhalten habe, weil ſonſt der Actus: Ich denke, nicht hätte ſtatt finden können, der zwar nicht aus der Erfahrung entſpringt, aber doch nur bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen hervorgehen kann. Vor dem Satze: Ich denke, gehet alſo ſchon Empfindung, als etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges, her; denn ich könnte mir nicht meines Denkens bewuſst werden, wenn mir nicht ein Stoff zum Denken gegeben wäre. Alſo exiſtirt ſchon in der That etwas, ehe ich ſagen kann, daſs Ich exiſtire, ob daſſelbe gleich noch nicht Erſcheinung iſt, ſondern ein noch ganz unbeſtimmtes Etwas, das erſt, durch die Kategorien beſtimmt, Erſcheinung werden ſoll. Dieſes Etwas iſt aber noch weniger ein Ding an ſich (Noumenon), wel-

Digitized by Google

ches gar nicht wahrgenommen werden kann. Es ist nichts weiter als der im innern Sinn zum Gedanken gegebene Stoff, die zur innern Erfahrung gegebene Materie, welche nachher durch den Verstandesbegriff des Realen in der Zeit erkannt wird. Die Existenz in dem Satze: Ich denke, ist also noch nicht der Verstandesbegriff des Daseyns, denn durch diesen denkt man sich schon einen auf bestimmte Begriffe gebrachten Gegenstand, welcher durch die Kategorie des Daseyns als wirklich in einer bestimmten Zeit vorhanden, nicht blos im Begriffe gedacht, erkannt wird. Der Satz: Ich denke, ist also ein Erfahrungssatz; allein das Ich in demselben ist keine Erfahrungsvorstellung, sondern das, was alles Denken möglich macht; aber er enthält doch die Erfahrung des Denkens überhaupt. Aus allem diesem folgt, dass Descartes hier in zwei Fehler gefallen ist:

a. behauptet er, es gäbe nur eine sichere Erfahrung, nehmlich die, dass denkende Wesen existiren; und sein Satz: Ich denke, setzt doch etwas anderes wirklich existirendes voraus, nehmlich den zum Denken gegebenen Stoff. Ohne dieses Empirische wäre nichts, was gedacht wird, und die Erfahrung: Ich denke, das ist, die Anwendung des reinen intellectuellen Vermögens nicht möglich;

b. ist hier kein Schluss vom Denken auf die Existenz des Ich, sondern der Schluss des Descartes lautet eigentlich so: ich existire denkend, folglich existire ich. Also beweiset hier das Denken nichts, und der Satz: Ich denke, heisst nichts weiter, als: in meinem Bewusstseyn sind Gedanken, oder das Subject der Gedanken hat Gedanken. Dieses Bewusstseyn oder das Subject der Gedanken ist das, wodurch die Vorstellung der Existenz und der Zeit erst möglich wird, und kann folglich nicht durch die Existenz und die Vorstellung der Zeit bestimmt werden. Die reine Vorstellung Ich gehet al-

Digitized by Google

lem Denken voraus, folglich auch dem des Daſeyns und der Zeit, in die der Gedanke als vorhanden geſetzt wird; ſie iſt folglich der Grund der Vorſtellung der Exiſtenz und der Zeit, und kann alſo nicht wieder die Folge der Exiſtenz und der Zeit ſeyn, oder durch dieſe bedingt werden. Das Ich iſt entweder der Gegenſtand der innern Anſchauung, und da erſcheint es als denkend, durch die Gedanken, aber das Daſeyn der Cörper als Erſcheinungen iſt dann eben ſo gewiſs, als das Daſeyn der Gedanken, weil auch ſie Vorſtellungen oder Gedanken ſind, und es kann durch den Satz: Ich denke, das Daſeyn der Seele als Nichterſcheinung nicht bewieſen werden, ſ. *Cogito ergo ſum*; oder es iſt das Subject der Gedanken oder des Bewuſstſeyns, dann wird das Daſeyn deſſelben als eines Dinges an ſich bloſs gedacht, aber nicht erkannt, weil es nicht zum Erkennen gegeben iſt, indem es ſonſt wieder nur Erſcheinung ſeyn würde (C. 422 *. ſ. Pr. 141).

5. Descartes hat auch wahrſcheinlich den ontologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes, nehmlich aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens, welches nicht ohne die Exiſtenz denkbar ſei, aufs neue erfunden; denn ihm war allem Anſehen nach nicht bekannt, daſs ſchon Anſelm, Biſchof von Canterbury im 11ten Jahrhundert auf dieſe Art das Daſeyn Gottes zu beweiſen geſucht hatte. Von Descartes Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen, ſ. Archäologie, III, a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 4. *,* S. 274. f. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 422. *) f.

Deſſ. Prolegom. §. 49. S. 141. — Probe u. ſ. w. S. 208.

Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaphyſ. 1. B. Einleit. S. 9. ff.

Jöcher. Gelehrtenlexicon, Art. Carteſius.

Les hommes illuſtres par Perrault. Tom. I. p. 163. *ff.*

Tiedemann. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. 6. B. S. 77. ff.

Determinismus,

determinismus, déterminisme. Dieſen Namen führt der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe (R. 58 *). Wir haben nehmlich ein Vermögen, etwas nach Belieben zu thun und zu laſſen, oder ein ſolches Begehrungsvermögen, das ſich ſelbſt zu einer Handlung beſtimmen kann, durch hinreichende Gründe, die nicht in dem Object liegen, um deſſentwillen gehandelt wird, welches äuſsere Gründe wären, ſondern in dem Vermögen zu begehren *ſelbſt*, welches innere Gründe ſind. In ſo fern dieſes Vermögen mit dem Bewuſstſeyn verknüpft iſt, daſs die Handlung von uns wirklich vollbracht werden kann, oder kein leerer Wunſch bleiben darf, heiſst es Willkühr. Der Satz nun, daſs unſere Willkühr ſtets durch ſolche innere Gründe zu ihren Handlungen beſtimmt werde, heiſst der Determinismus. Geſetzt, ich ſehe eine wohlſchmeckende Frucht auf dem Teller vor mir liegen, und ſie macht in mir das Verlangen rege, ſie zu genieſsen. Hätte ich nun bloſs ein Vermögen zu begehren, wie ein vernunftloſes Thier, ſo würde ich ſie ohne Umſtände eſſen. Allein ich habe ein Vermögen, ſie, nach Belieben, zu eſſen oder nicht, nachdem die Regel iſt, welche meine Willkühr beſtimmen ſoll. Will ich eſſen, was mir ſchmeckt, ſo eſſe ich ſie; will ich nur eſſen, was mir geſund iſt, ſo eſſe ich ſie nicht, weil ich weiſs, ſie wird mir den Magen erkälten. Bei dieſer Beſchaffenheit meines Begehrungsvermögens, daſs ich mir bewuſst bin, ich kann die Handlung wirklich thun oder auch laſſen, und daſs ich daher zu einem von beiden hinreichende Gründe haben muſs, die nicht bloſs in dem Object der Handlung, ſondern in meiner Willkühr liegen, kann ich nun nicht anders als nach hin-

Digitized by Google

reichenden Gründen handeln, die in mir selbst liegen und mich bestimmen; und diese Behauptung heifst eben der Determinismus.

2. Durch diesen Determinismus, wider den nichts einzuwenden ist, hat man die Freiheit der Willkühr begreiflich machen wollen, welches gänzlich unmöglich ist. Die Freiheit der Willkühr bestehet nehmlich weder darin, dafs die Willkühr sich ohne alle innere Gründe bestimmen kann, welche Behauptung der Indeterminismus seyn würde, noch darin, dafs sie durch innere Gründe bestimmt wird, wobei die Willkühr sowohl frei als unfrei seyn kann. Denn derjenige, welcher nach solchen Regeln handelt, die blofs auf Genufs, ohne alle Rücksicht auf Recht und Unrecht, gehen, ist ein Sklave des Lasters, und handelt nicht nach freier Willkühr, ob er wohl eine freie Willkühr hat. Sondern die Freiheit der Willkühr bestehet darin, dafs sie nicht nothwendig durch sinnliche Antriebe bestimmt wird, sondern es auf mein Belieben ankömmt, ob der sinnliche Antrieb, der meine Willkühr afficirt, zugleich der Bestimmungsgrund meiner Handlung seyn soll oder nicht (K. V). Bestimmt mich nun der sinnliche Antrieb zugleich als Bestimmungsgrund zum Handeln, so bin ich nicht frei, sondern hänge vom sinnlichen Antriebe ab; folglich mufs ich einen andern Bestimmungsgrund meiner Willkühr zum Handeln haben, nehmlich den, dafs mein Bestimmungsgrund zum allgemeinen Gesetze für jede von sinnlichen Antrieben unabhängige Willkühr tauge (P. 52). Also liegt die Freiheit der Willkühr nicht in der Bestimmung derselben durch einen innern Grund, indem auch die nicht freie durch einen innern Grund bestimmt wird. Folglich erklärt der Determinismus die Freiheit der Willkühr gar nicht.

3. Die Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr liegt nehmlich gar nicht darin, dafs die Willkühr determinirt ist, sondern darin, dafs sie prädeterminirt und dennoch frei ist. Will-

Digitized by Google

kührliche Handlungen ſind nehmlich Begebenheiten in der ſinnlichen Welt, ſie hatten ihre Urſachen, aus denen ſie entſprangen. Dieſe Urſachen gingen in der Zeit vor den willkührlichen Handlungen als ihren Wirkungen her. Nun ſoll jede willkührliche Handlung in dem Augenblick, da ſie geſchieht, frei, d. i. unabhängig von allem ſeyn, was ſie nothwendig macht. Da nun keine Begebenheit, folglich auch keine Handlung, ohne ihre Urſache entſtehen kann, in dem Augenblick aber, da die Handlung geſchieht, die vorhergehende Zeit mit der in derſelben befindlichen Urſache der Handlung bereits verfloſſen, folglich nicht mehr in meiner Gewalt iſt; ſo liegt die Schwierigkeit darin, wie eine Handlung frei, und dennoch (nicht determinirt, ſondern) prädeterminirt ſeyn, oder in einer ſchon verfloſſenen Zeit ihre Urſache haben kann (R. 58 *).

4. Um ein Beiſpiel zu geben, wie wenig die ſogenannten Determiniſten, welche den Satz des zureichenden Grundes mit der Freiheit des Willens zu vereinigen ſuchten, die eigentliche Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr gekannt und gelöſet haben, will ich jetzt die Lehren des Heinrich Home, eines der eifrigſten Determiniſten, im Auszuge vortragen. Auch er hat, wie alle übrigen Determiniſten, den Erkenntniſsgrund (*principium cognoſcendi*) der Handlung, welcher etwas im Verſtande iſt, mit dem wirklichen Entſtehungsgrund (*principium fiendi*) der Handlung, oder der wirkenden Urſache derſelben in der verfloſſenen Zeit, verwechſelt; nicht der erſtere, ſondern der letztere widerſpricht der Freiheit der Willkühr (R. 58 *).

5. Die menſchlichen Handlungen, ſagt Home (Verſuche über die erſten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion in zweien Theilen, von Heinrich Home; aus dem Engliſchen überſetzt und mit Anmerkungen begleitet, von C. G. Reutenberg, Prediger an der Martinskirche zu Braunſchweig. Braunſchweig 1768. 8. I. Th. III. Verſuch. S. 108), geſche-

hen nach Bewegungsgründen. Ein Geiziger ergreift z. B. jede bequeme Gelegenheit ſich zu bereichern, und doch hätte ſeine Handlung zuweilen anders ſeyn ſollen. Dieſe Vorſtellungen widerſtreiten einander. In der materiellen Welt ſchreitet alles in einer feſtgeſetzten und beſtimmten Folge von Urſachen und Wirkungen fort; denn es leidet gar keinen Widerſpruch, daſs ſo zufällig und wankend auch die kleinſten Veränderungen der verſchiedenen Elemente der Materie zu ſeyn ſcheinen, dennoch ihre geringſten Veränderungen das Reſultat von beſtimmten Geſetzen ſind. Die Bewegungsgründe machen die menſchlichen Handlungen eben ſo nothwendig. Dies verhält ſich mit allen Handlungen ſo; denn jede Handlung gründet ſich auf eine Urſache, nehmlich ihren Bewegungsgrund. Selbſt wenn die Seele zwiſchen zwei Handlungen zweifelhaft iſt, ſo wird ſie doch endlich zu der beſtimmt, deren Bewegungsgrund für diesmal den ſtärkſten Einfluſs auf die Willkühr hat. Das iſt eben ſo wenig zweifelhaft, als daſs in einer Wage das gröſste Gewicht die Schaale niederziehen muſs. Der Bewegungsgrund mag übrigens ſo veränderlich ſeyn, als man will, ſo iſt doch ſein Einfluſs zur Handlung eben ſo nothwendig, als der Einfluſs des vernünftigſten Bewegungsgrundes. Der ſtärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor.

6. Eine Vergleichung zwiſchen der moraliſchen Nothwendigkeit (der der Handlungen der Seele) und der phyſiſchen (der der Wirkungen der Materie), fährt Home fort, kann vielleicht dieſer Sache ein neues Licht geben. In Anſehung beider bringen ähnliche Urſachen auch ähnliche Wirkungen hervor. D. Clarke ſetzt zwar die Freiheit in der Kraft, die Bewegung anzufangen, welche indeſſen doch wieder vom Bewegungsgrunde abhängt. Allein eine groſse Quelle der Verwirrung bei dieſer Unterſuchung ſcheint die zu ſeyn, daſs man Nothwendigkeit und Zwang nicht unterſcheidet. Ein ohne Abſicht auf die Folgen handelndes Weſen handelt nothwendig, aber ein im verſchloſſenen Gefängniſſe bleibender Gefangener bleibt

Digitized by Google

gezwungen in demſelben. Die phyſiſche Nothwendigkeit unterſcheidet ſich von der moraliſchen in folgenden Stücken:

a. verhält ſich der Menſch unter dem Einfluſſe der phyſiſchen Nothwendigkeit ganz leidend; unter dem Einfluſſe einer moraliſchen Urſache wirket er ſelbſt;

b. eine phyſiſche Urſache wirket faſt durchgängig gegen eines Menſchen Neigung und Willen; die moraliſche Nothwendigkeit iſt dem Willen allemal gemäſs;

c. iſt die phyſiſche Nothwendigkeit äuſserſt unangenehm; hingegen iſt unſer Zuſtand allezeit angenehm, wenn wir in Freiheit nach unſerm eigenen Willen handeln können;

d. merkt der Menſch den Einfluſs der phyſiſchen Nothwendigkeit jederzeit; die moraliſche Urſache hingegen wirkt, ohne ſich als eine nothwendige Urſache zu verrathen (Home a. a. O. S. 120).

7. Wenn nun die menſchlichen Handlungen nothwendig ſind, wie kömmt es denn, daſs ſie gebilligt oder gemiſsbilligt werden? Antwort: weil der Handelnde vom äuſserlichen Zwange frei iſt. Darum iſt eine böſe That mit dem Bewuſstſeyn verbunden, daſs ich hätte anders handeln ſollen, oder daſs das Gegentheil meine Pflicht geweſen wäre, daſs ich folglich auch anders hätte handeln können, d. i. durch keinen Zwang zu handeln genöthigt geweſen bin. Home nennt dieſen Determinismus das Syſtem der freiwilligen Nothwendigkeit. Lob und Tadel tugendhafter und laſterhafter Handlungen beziehen ſich nach demſelben auf ein tugendhaftes oder laſterhaftes Naturell, und der herrſchende aber betrügliche Begriff von der Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) rührt von dem Mangel einer anſchauenden Erkenntniſs der

Digitized by Google

moraliſchen oder freiwilligen Nothwendigkeit her (Home a. a. O. S. 132).

8. Aber widerſprechen dieſem Syſtem nicht die Ausdrücke: möglich, zufällig, Dinge die in unſerer Gewalt ſind, die wir verurſachen oder abwenden können? Das Gefühl der Zufälligkeit in Anſehung der ungewiſſen Dinge muſs für ein urſprüngliches Geſetz in unſrer Natur erklärt werden; denn ſonſt könnte die Zufälligkeit bloſs in dem Bewuſstſeyn unſrer Unwiſſenheit von der Gewiſsheit der Begebenheiten beſtehen. Dieſes Gefühl der Zufälligkeit gehet nun auch auf die menſchlichen Handlungen, und um dieſes Gefühls willen wird die nothwendige Verbindung zwiſchen Begierden und Willen unſern Augen entzogen. Die Wahrheit leitet uns mit unwiderſtehlicher Deutlichkeit auf das Syſtem der allgemeinen Nothwendigkeit hin, in unſerm Verhalten aber erweckt unſere Natur den Schein der Zufälligkeit. Die ganze Welt iſt eine von Gott verfertigte und nach unveränderlichen Geſetzen laufende Maſchine; dem Auge des Menſchen aber muſste dieſe Nothwendigkeit durch das ihm in die Natur gelegte Gefühl der Zufälligkeit entzogen werden. Das Verhalten Gottes gegen uns kann darum nicht getadelt werden, weil

a. ſo alle Begebenheiten in ununterbrochener Ordnung in einer feſtgeſetzten Reihe von Urſachen und Wirkungen fortgehen;

b. der Menſch eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheit und einem Vermögen der Willkühr haben muſste.

Die Fähigkeit des Menſchen, dieſen Schein aufzudecken, hindert ihn nicht, eben ſo zu handeln, als wüſste er nichts davon, und muſs ihn nothwendig von der Weisheit ſeines Urhebers überzeugen, der ſelbſt Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen wuſste (Home a. a. O. S. 142).

Digitized by Google

9. Die Hauptmomente dieſes Determinismus ſind alſo:

a. daſs der Menſch ein vernünftiges und mit Freiheit begabtes Weſen iſt;

b. daſs ſeine Freiheit in der Fähigkeit nach Willkühr zu handeln beſtehet;

c. daſs ſein Wille unfehlbar und gewiſs durch Bewegungsgründe beſtimmt wird (*voluntas neceſſario ſequitur ultimum judicium intellectus practici*);

d. daſs folglich die Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) kein Theil der menſchlichen Natur iſt;

e. daſs die feſtgeſetzte Ordnung in den menſchlichen Handlungen ein Werk der Vorherbeſtimmung und des *Rathſchluſſes* Gottes iſt (Home a. a. O. S. 154).

10. Dieſes Syſtem, das den Hauptknoten, nehmlich wie eine Handlung in der verfloſſenen Zeit gegründet, und darum nothwendig, und dennoch frei, oder von allem, was nicht in der Gewalt des Handelnden iſt, unabhängig, bloſs durch den Bewegungsgrund beſtimmt werde, nicht löſet, ſtimmt übrigens mit Calvins Vorſtellungen von Nothwendigkeit und Zwang vollkommen überein. Calvin behauptet auch, daſs etwas freiwillig und nothwendig, zugleich ſeyn kann, läſst aber die Frage nach der Möglichkeit unbeantwortet (*Calvin. tractat. theol. p.* 152. *edit. Amſtelod.* 1662). Der gelehrte Franz Turretin unterſucht dieſe Frage umſtändlich (in ſeinen *Inſtit. theol.* unter dem Capit. *de libero arbitrio*, *Vol. I. p.* 566. 728 — 737) und behauptet einerlei Lehre mit Home, obwohl nicht nach derſelben Erklärungsart, und ſtellt die Freiheit der Gleichgültigkeit (den Indeterminismus) als den Hauptirrthum des Pelagianismus und Arminianismus vor. Benedict Pictet behauptet ebenfalls, daſs die Freiheit keinesweges in der Gleichgültigkeit beſtehe (*Theol. chriſt. L.* 4. *c.* 6. *l.* 4), desgleichen

Jonathan Edward, Prediger zu Stockbridge in Neuengland, in einer engliſchen Schrift *) (Home Anhang. S. 156).

Man ſehe übrigens den Artikel Freiheit, in welchem die eigentliche Schwierigkeit, die bei der Lehre von der Freiheit ſtatt findet, gehoben wird, welches, wie geſagt, nicht die Vereinigung der Freiheit mit dem Determinismus iſt, oder mit den Beſtimmungsgründen der Handlungen überhaupt, ſondern mit dem Prädeterminismus, oder mit den Beſtimmungsgründen der Handlungen in der vorhergehenden Zeit.

Kant. Religion innerh. der Grenzen I. Stück. Allg. Anmerk. S. 58.*) f.

Deutlichkeit,

cognitio diſtincta, connoiſſance diſtincte. Ein ſolches Bewuſstſeyn einer Vorſtellung, daſs ich mir zugleich der darin enthaltenen Theilvorſtellungen mit bewuſst bin. Wenn ich z. B. einen Menſchen von ferne ſehe, und ich noch nicht unterſcheiden kann, wer er iſt, ſo iſt meine Anſchauung deſſelben noch nicht deutlich, weil ich mir zwar der Anſchauung eines Menſchen bewuſst bin, aber nicht der einzelnen Theile deſſelben, ſo daſs ich ihn erkennen könnte. Man ſiehet, die Deutlichkeit betrifft bloſs etwas Formales, und wenn es Begriffe ſind bloſs etwas Logiſches, nehmlich nicht das, was ich mir vorſtelle, ſondern wie ichs mir vorſtelle, nicht den Inhalt. Denn das, was ich mir vorſtelle, mag ſeyn, was es will, ſo kann meine Vorſtellung davon deutlich ſeyn oder nicht; wobei ich aber von allem Inhalt abſtrahire, und was lediglich die Form der Erkenntniſs betrifft, das gehört zum Formalen,

*) *A careſull and ſtrict inquiry into the modern prevailing notions of that freedom of will etc. Boſton 1754.*

Digitized by Google

und wenn die Vorſtellung ein Begriff iſt, zur Logik. Undeutlichkeit iſt dagegen ein ſolches Bewuſstſeyn einer Vorſtellnng, bei dem ich mir der darin enthaltenen Theilvorſtellungen nicht mit bewuſst bin.

2. Wenn wir eine Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir doch dadurch der Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Wenn wir uns auch noch ſo vieler Theilvorſtellungen in einer Anſchauung, und wiederum der Theilvorſtellungen in jenen Theilvorſtellungen, und ſo fort ins Unendliche, könnten bewuſst werden, ſo würden es doch immer Anſchauungen oder ſinnliche Vorſtellungen ſeyn, die wir zu dieſem hohen Grade der Deutlichkeit erheben würden. Wir würden alſo dadurch nicht aus uns hinaus gehen und eine Erkenntniſs davon erlangen *können*, wie das Object, das wir anſchauen, unabhängig von aller ſinnlichen Form (welche aus unſerm Erkenntniſsvermögen zu dem Gegebenen hinzukömmt, um das Gegebene zur Anſchauung zu machen) beſchaffen iſt. Wir würden alſo immer nur unſere Art der Anſchauung, d. i. unſre Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit (C. 60), ſ. Aeſthetik, 9.

3. Die Deutlichkeit iſt entweder aeſthetiſch oder logiſch. Die aeſthetiſche Deutlichkeit iſt die Deutlichkeit in der Anſchauung. Wenn z. B. ein Wilder aus Neuholland, der noch nie ein Haus geſehen hätte, daſſelbe von fern erblickte, ſo hätte er eine aeſthetiſch dunkele Vorſtellung vom Hauſe; käme er nun dem Hauſe nahe genug, daſs er alle Theile deſſelben unterſcheiden könnte, ſo wäre ſeine Anſchauung deutlich, oder er hätte eine aeſthetiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe, aber noch keinen Begriff davon. Nun käme ein Europäer, und erklärte ihm den Zweck des Hauſes, ſo würde er anfänglich eine logiſch dunkele Vorſtellung davon bekommen, bis der Europäer ihm alle

Digitized by Google

einzelnen Theile und ihren Gebrauch erklärte, dann würde er eine logiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe haben. Die logiſche Deutlichkeit iſt alſo die Deutlichkeit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt. Die Lehre von der äſthetiſchen Deutlichkeit gehört in eine empiriſche Aeſthetik, die uns noch fehlt, ſ. Aeſthetik, 15. und Aeſthetiſch (E. 60.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre I. Th. II. Abſchnitt. §. 8. S. 60.

Deſſ. Ueber eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. C. S. 60.*).

Deutung,

ſ. Erklärung.

Dialektik,

Logik des Scheins, διαλεκτικη, *dialectica*, *dialectique*. Die allgemeine Logik als vermeintes Organon. Die allgemeine Logik iſt diejenige Wiſſenſchaft, welche die Regeln für das Denken überhaupt, d. i. für das Denken als Denken, angiebt; alſo lernt man durch ſie nicht die Beſchaffenheit der Gegenſtände des Denkens kennen, auch lehrt ſie nicht, wie man über beſondere Gegenſtände, z. B. über Geſchichte, Rechtswiſſenſchaft, Naturkunde u. ſ. w. denken müſſe, um ſich die Erkenntniſs derſelben zu verſchaffen, ſ. Logik. Unter den Griechen gab es nun ſo genannte Sophiſten, oder vermeinte Weiſen, welche die allgemeine Logik als Organon d. i. als eine Wiſſenſchaft brauchten, durch die allein ſie in dem Beſitze der Erkenntniſs aller Dinge zu ſeyn meinten. Sie verwandelten daher die allgemeine Logik in ein ſolches Scheinorganon, und in dieſer Geſtalt wurde die allgemeine Logik Dialektik, und diejenigen, welche dieſe Wiſſenſchaft trieben, Dialektiker genannt.

2. Die Dialektik iſt folglich eine Logik, welche lehrt Schein erregen (M. 1, 97); dies lehrt der Gebrauch,

Digitized by Google

den die Dialektiker von der Logik machten, der nicht darin beſtand, daſs ſie die Wahrheit erforſchen wollten, ſondern daſs ſie einen jeden Gegner zum Schweigen zu bringen ſuchten. Folglich kann man die Dialektik auch die Logik des Scheins nennen, auch wohl zum Unterſchied von einer andern Dialektik, die gleich erläutert werden ſoll, die logiſche oder formale Dialektik. Dieſe ſophiſtiſche Kunſt wurde vorzüglich zur Zeit des Sokrates ausgeübt. Die Sophiſten waren in den wichtigſten Angelegenheiten des Menſchen unwiſſend. Sie wuſsten aber den geraden Menſchenverſtand durch ſchimmernde Blendwerke ſo zu verdrehen, daſs man ſie für Menſchen hielt, die alles wüſsten und im Beſitze der Wahrheit wären. Dies bewirkten ſie dadurch, daſs ſie die Methode der Gründlichkeit im Denken, welche die allgemeine Logik vorſchreibt, nachahmten, und ihre Topik zur Beſchönigung jedes leeren Vorgebens benutzten. Topik heiſst nehmlich die Lehre von den Elementen zu den Principien und Beweiſen, mit welchen man über etwas disputiren kann (ſ. Ariſtoteles, 2. c. In dem Gebrauch und der Anwendung dieſer Topik beſtand vornehmlich die Kunſt der Sophiſten (C. 85. f.).

3. Die Stoiker erklärten die Dialektik als eine Wiſſenſchaft, ſich gehörig in Fragen und Antworten zu unterhalten, oder auch, als die Wiſſenſchaft des Wahren, Falſchen, und zu keiner von dieſen beiden Claſſen Gehörenden (Laert. VII, 42). Unter dem, was weder wahr noch falſch iſt, verſtanden ſie Fragen, Wünſche, Gebete u. ſ. w., d. i. Sätze, welche nichts beſtimmen (nicht aſſertoriſch ſind), und weder (beſtimmt) bejahen noch verneinen, folglich weder wahr noch falſch genannt werden können, oder problematiſch ſind. Das iſt die Erklärung des Poſſidonius. Allein hier hatte die Dialektik ſchon eine beſſere Geſtalt angenommen. Kant nimmt dies Wort in der Bedeutung, die es hatte, als einer den Andern durch künſtliche Fragen zu allerhand ungereimten Behauptungen hinzuleiten, und in Widerſprüche zu verwickeln ſuchte (Sy-

Digitized by Google

ſtem der ſtoiſchen Philoſophie von D. Tiedemann I. Th. S. 32.).

4. Stäudlin hat über die Bedeutung des Worts Dialektik eine Unterſuchung angeſtellt (Geſchichte und Geiſt des Skepticism. I. B. 1. Periode S. 213. *). Ariſtoteles, ſagt er, macht den Zeno von Elea zum Urheber der Dialektik, zieht aber ſehr genau die Grenzen zwiſchen ihr und der Sophiſtik. Nach Ariſtoteles Beſtimmung iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich iſt. Die Dialektiker und Sophiſten haben eben dieſen Gegenſtand — nur iſt die Dialektik bloſs problematiſch und vorübend, die Philoſophie aber entſcheidend — die Sophiſtik eine bloſse Scheinweisheit. Das Frägen, das Suchen, das Entgegenſetzen iſt der Dialektik eigen, das Beweiſen der Philoſophie. Die Dialektik, nicht als praktiſche Kunſt, ſondern als Wiſſenſchaft betrachtet, iſt bei Ariſtoteles der Inbegriff aller Regeln, über jede Frage wahrſcheinlich und übereinſtimmend zu räſonniren und zu disputiren *). Noch in einer andern Stelle (*Topic. I.* 12.) ſagt Ariſtoteles: will man etwas philoſophiſch behandeln, ſo muſs es nach der Wahrheit geſchehen; will man es dialektiſch behandeln, ſo iſt Meinung der Zweck. Wir ſehen hieraus wenigſtens ſo viel, daſs das Reſultat der Dialektik nie die Wahrheit, ſondern nur ſubjective Vorſtellungen ſind; in der Sophiſtik ſind die letzteren allemal falſch, und werden doch als Wahrheit vorgeſtellt.

5. Die allgemeine Logik als Organon betrachtet iſt aber jederzeit Logik des

---

*) μεθοδος δι ἐνδοξων περι παντος του προκειμενου συλλογιστικη. Suidas T. I. p. 558.

Digitized by Google

Scheins, d. i. dialektiſch. Denn die allgemeine Logik lehrt uns nichts über den Inhalt der Erkenntniſs. Wo will ſie alſo die Kenntniſſe hernehmen, uns über einen Gegenſtand in Anſehung ſeiner Materie, und ſelbſt ſeiner Form, zu belehren? Sie lehrt uns ja bloſs über jeden Gegenſtand richtig denken, nicht aber einen beſondern Gegenſtand erkennen, denn der Stoff der Erkenntniſs iſt ihr gänzlich fremd. Sie lehrt uns bloſs die formale Bedingung der Uebereinſtimmung mit dem Verſtande, d. h. wie ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluſs u. ſ. w. ſeyn muſs, wenn er mit den Geſetzen, nach welchen der Verſtand überhaupt denkt, alſo mit der Form des Denkens übereinſtimmen ſoll. Die Gegenſtände, worüber gedacht wird, können ſeyn, welche man will, ſo muſs wenigſtens nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens überhaupt darüber gedacht werden, wenn unſer Denken darüber richtig *ſeyn ſoll.* Dann ſtimmt das Gedachte mit dem Verſtande in Anſehung ſeiner allgemeinen Denkgeſetze überein; ob das Gedachte nun auch mit dem Gegenſtande übereinſtimme, kann die Logik nicht lehren, denn das betrifft die Frage nach dem Inhalt des Gedachten, und nicht bloſs nach ſeiner Form. Gebraucht man aber dennoch die Logik als ein Werkzeug (Organon), um ſeine Kenntniſſe der Gegenſtände dadurch zu erweitern, ſo iſt alles, alles was man hervorbringen kann, nichts als leeres Geſchwätz und Schein; entweder bloſs problematiſche Verſuche, über eine Sache für und wider zu räſonniren, welches Ariſtoteles insbeſondere dialektiſch nennt, oder gar, etwas ganz Falſches ſophiſtiſch zu behaupten, oder als wahr durchzuſetzen (C. 86).

6. Es giebt aber noch eine andere Dialektik, nehmlich die des reinen Verſtandes, wenn man die reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze, welche der Gegenſtand der transſcendentalen Logik ſind, zu überſinnlichen Erkenntniſſen gebrauchen wollte. Die transſcendentale Logik iſt nehmlich die Wiſſenſchaft der Regeln für das Denken *a priori*, wodurch,

Digitized by Google

wenn uns die Anſchauung den Stoff dazu giebt, wirklich Erkenntniſſe von Gegenſtänden entſtehen. Sie hat alſo die allgemeine Form der Gegenſtände zum Vorwurf ihrer Unterſuchungen, ſo wie die allgemeine Logik die allgemeine Form des Denkens. Sie enthält die formalen Principien des Erkennens, ſo wie die allgemeine Logik die formalen Principien des Denkens. Aber ob dieſe transſcendentale Logik gleich eine beſondere Materie der Erkenntniſs betrifft, nehmlich alles das, was aus dem Verſtande ſelbſt, bei dem Actus des Erkennens, entſpringt, und was alles Erkennen (nicht das Denken, welches bloſs logiſch, nicht transſcendental wäre) möglich macht; ſo kann ſie doch nichts ausrichten, wenn nicht etwas zu erkennen, durch die Sinne, gegeben iſt. Man kann von den formalen Principien des Verſtandes keinen materialen Gebrauch machen, d. h. ſie liefern uns wohl die allgemeine Form deſſen, was, durch Eindrücke auf die Sinne, ein Erfahrungsgegenſtand werden kann; aber ſie liefern nicht die Materie zu einem Gegenſtande. Abſtrahire ich alſo von aller Sinnlichkeit, und will die aus dem Verſtande entſpringenden allgemeinen Formen der Gegenſtände ſchon ſelbſt als Gegenſtände betrachten, oder, welches daſſelbe iſt, ſie gebrauchen, um damit Gegenſtände zu erkennen, zu denen uns keine Materie gegeben iſt, oder gegeben werden kann; ſo entſpringt ein dialektiſcher Schein. Dieſe Art des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe könnte man eine metaphyſiſche oder materiale Dialektik nennen.

7. Die transſcendentale Logik alſo, als vermeintes Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Verſtandesgebrauchs der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Begriffe und Grundſätze, würde eine ſolche materiale Dialektik ſeyn, ſ. Logik, transſcendentale. Wer ſich z. B. einbildet, er habe eine Erkenntniſs Gottes, wenn er ſich Gott als die Urſache der Welt denkt, iſt ein ſolcher Dialektiker. Denn um etwas durch den Begriff der Ur-

Digitized by Google

ſache zu erkennen, muſs ich etwas ſinnlich anſchauen, das ich für die Urſache erkenne. Dieſes Etwas muſs, als Urſache, immer und nothwendig vor etwas Anderm, ſeiner Wirkung, nach einer gewiſſen Regel, hergehen. So bin ich die Urſache der Buchſtaben, die ich ſchreibe, denn es iſt etwas da, das ich als Urſache anſchaue, nehmlich ich ſelbſt, als Menſch (*homo phaenomenon*), ich bin ferner vorher da, ehe die Buchſtaben waren, die durch mich entſtehen, und das muſs nach einer Regel gehen, nehmlich ich muſs ſie wirklich ſchreiben. Wo iſt aber das, was ich die Urſache der Welt nenne? Als Urſache muſs er vor der Welt, als ſeiner Wirkung, geweſen ſeyn. Nun iſt er aber gar nicht ſinnlich, folglich nicht in der Zeit; was heiſst alſo bei ihm vor der Welt ſeyn, da es nicht heiſsen kann in einer frühern Zeit ſeyn? und nach welcher Regel wirkte er die Welt? Wenn wir alſo *Gott durch die* Begriffe, Urſache der Welt, denken, ſo erkennen wir nichts, wir denken bloſs, die Welt hat eine Urſache, aber dieſe Urſache hat weiter keine Merkmale, als der Verſtandesbegriff Urſache ſelbſt, und dieſe Merkmale, z. B. vor der Wirkung hergehen u. ſ. w., verlieren ſogar bei Gott, als einem überſinnlichen Weſen, ihre Bedeutung. Ein ſolcher Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe nun, um dadurch das Ueberſinnliche zu erkennen, iſt dialektiſch.

8. Es iſt alſo eine Critik nöthig, welche dieſen material-dialektiſchen Schein aufdeckt, und dieſe nennt nun Kant die transſcendentale Dialektik. Jene materiale Dialektik nehmlich iſt dem menſchlichen Verſtande ſehr natürlich. Denn da derſelbe gar nichts anders erkennen, ja nicht einmal denken kann, als durch die reinen Verſtandesbegriffe, ſo will er immer auch alles durch ſie erkennen, folglich auch das Nichterkennbare oder Ueberſinnliche. Die transſcendentale Dialektik iſt nun die Wiſſenſchaft, welche jenen hyperphyſiſchen, d. i. die Erfahrungsgrenzen überſchreitenden, Gebrauch des Verſtandes in Anſehung der Kategorien, und der Vernunft in Anſehung der Ideen, prüft,

Digitized by Google

und den Schein in den grundlosen Anmaßungen beider Vermögen aufdeckt. Diese transscendentale Dialektik vernichtet die Ansprüche des Verstandes und der Vernunft, in dem Reiche des Uebersinnlichen Entdeckungen und Eroberungen zu machen, welches sie blos durch jene transscendentale Grundsätze, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, u. s. w. zu erreichen denken; und belehrt sie, dass dasjenige, was sie zu Erkenntnissen im Felde des Uebersinnlichen zu berechtigen schien, blos für das Feld der Erfahrung Gültigkeit hat, wodurch der reine Verstand in den Stand gesetzt wird, sich selbst zu beurtheilen und vor allen sophistischen Erkenntnissen der übersinnlichen Welt zu verwahren (C. 88).

9. Die Dialektik hiess in der Ueberschrift auch Logik des Scheins. Das kann heissen, Schein zu erregen, dann ist sie entweder die formale oder materiale Dialektik, wovon die erste sogar den Schein, die letzte aber die Wahrheit zur Absicht hat, beide aber Schein für Wahrheit geben. Es kann aber auch heissen, den Schein aufzudecken, und Wahrheit an die Stelle desselben zu setzen, dann ist sie die transscendentale Dialektik. Es ist also unter Dialektik nicht etwa eine Lehre der Wahrscheinlichkeit zu verstehen, denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt. Folglich ist Wahrscheinlichkeit nichts Trügliches, und die Lehre davon gehört nicht zur Dialektik, sondern zum analytischen Theil der (allgemeinen und transscendentalen) Logik, d. i. dem, der die Elemente des Denkens und Erkennens vorträgt (C. 349), s. Wahrscheinlichkeit.

10. Die transscendentale Dialektik deckt also die natürliche und unvermeidliche Illusion der menschlichen Vernunft auf (M. I. 395). Dieser ist nicht ein solcher, der durch die Dialektik eines Stümpers entspringt, der sich aus Mangel an Kenntnissen selbst in Trugschlüsse verwickelt; auch nicht ein solcher, den die Dialektik eines Sophisten vorsetzlich erregt, um vernünftige Leute zu verwirren. Sondern dieser Schein hängt der

menſchlichen Vernunft unhintertreiblich an, und beſteht darin, daſs ſie immer geneigt iſt, die Erſcheinungen für Dinge an ſich zu halten, die Erkenntniſſe *a priori* für dieſen Dingen anklebende Beſchaffenheiten, und ſo das Ueberſinnliche nach dieſer vermeintlichen Erkenntniſs der Dinge an ſich zu formen, wodurch ſie ſich in ewige Widerſprüche und Zweifel verwickelt. Die metaphyſiſche oder materiale Dialektik kann daher noch beſſer die natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft genannt werden, und ſie iſt es, die von der transſcendentalen Dialektik zwar in ihrer Blöſse dergeſtellt, aber doch nie ganz vernichtet werden kann (C. 354.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarlehre II. Th. Einleitung III. S. 85. f. — IV, S. 88 — II. Abth. Einleit. I. S. 349 — 354.

Dicht,

denſum, denſe. Dieſes Wort drückt einen relativen Begriff aus. Man kann eigentlich nie von einem bloſs an ſich betrachteten Körper ſagen, er ſei dicht; man nennt aber von zwei gegen einander gehaltenen Cörpern einen derſelben dichter, als den andern. Derjenige nehmlich heiſst der dichtere (*denſius*), der in einem gewiſſen beſtimmten cörperlichen Raume oder Volumen (z. B. unter der Gröſse eines Cubikzolls) mehr Materie, als der andere, enthält; der, welcher in eben dieſem Raume weniger Materie faſst, der dünnere, lockerere (*rariſs*). Da z. B. ein Cubikzoll Waſſer, ſo wie es in der Natur gewöhnlich gefunden wird, mehr wiegt, mithin mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Luft, wie dieſe gewöhnlich in der Natur gefunden wird, ſo nennt man bei dieſer Vergleichung das Waſſer den dichtern, die Luft den dünnern Cörper. Ein Cörper, der in demſelben Raume doppelt ſo viel Materie enthält, als ein anderer, heiſst doppelt ſo dicht als der letztere u. ſ. w., ſ. Dichtigkeit (Gehler phyſikal. Wörterb. Art. Dicht).

Digitized by Google

2. Inzwiſchen wird der Ausdruck dicht auch abſolut (nicht relativ) gebraucht, nehmlich von ſolchen Cörpern, welche in Vergleichung mit allen oder den meiſten übrigen bekannten, in ihrem gewöhnlichſten Zuſtande, ſehr dicht ſind, welche dann dichte Cörper ſchlechthin, oder an ſich ſelbſt (ſ. Abſolut, 1.) genannt werden. So heiſsen Platina und Gold dichte Cörper, ſchlechthin, weil ein Cubikzoll von dieſen Subſtanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuſtande, mehr wiegt, mithin mehr Materie in ſich faſst, als ein Cubikzoll von Queckſilber, Blei, Stein, Waſſer und allen übrigen bekannten Subſtanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuſtande. In dieſem Sinne verſteht man unter dicht gemeiniglich das, was man auch nicht hohl, nicht blaſicht, nicht löchericht, compact nennt. In dem Raume, den ein ſolcher Cörper einnimmt, muſs alſo die Materie ſehr zuſammengedrängt ſeyn, ihre Theile müſſen nahe an einander liegen, und wenig leere oder mit fremder Materie angefüllte Zwiſchenräume zwiſchen ſich laſſen (Gehler, a. a. O. N. 86.).

3. In dieſer Bedeutung würde ein Cörper abſolut oder in aller Beziehung, uneingeſchränkt, vollkommen dicht ſeyn, wenn die Theile ſeiner Materie einander vollkommen berührten, oder gar keine Zwiſchenräume zwiſchen ſich übrig lieſsen. Nach dieſem Begriffe von Erfüllung des Raumes ſtellt man die Vergleichungen in 1. an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in ſich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer iſt, vollkommen dicht heiſst. Die Erfahrung lehrt, daſs es unter allen uns bekannten Cörpern keinen vollkommen dichten, in dieſer Bedeutung, gebe; weil ſelbſt das Gold und die Platina, als die dichteſten Cörper, in dieſem Sinne des Worts, die wir kennen, noch eine beträchtliche Summe von Zwiſchenräumen enthalten, welche machen, daſs ſie von fremdartigen Materien durchdrungen werden können, ſ. Zwiſchenräume der Cörper (Gehler, a. a. O. N. 86).

4. Vollkommen dicht heiſst alſo hiernach jede Materie, wenn ſie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere

Digitized by Google

Zwiſchenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum (durch Zwiſchenräume unterbrochen) iſt. Allein eine Materie kann in Rückſicht der leeren Zwiſchenräume vollkommen dicht, und dennoch ſehr dünne, und in Vergleichung mit andern Materien weniger dicht ſeyn. Hier haben wir alſo eine neue Bedeutung des Wortes dicht. Man kann folglich das Wort dicht nehmen

a. in mathematiſcher Bedeutung, d. i. der, welche die Art der Anſchauung der Materie angiebt. Dann bezeichnet es die geringe Menge und geringe Gröſse der Zwiſchenräume in einer Materie; und hier giebt es wenigſtens die Idee von einer Materie, die gar keine Zwiſchenräume mehr hätte, welches abſolut oder vollkommen dicht genannt wird.

b. in dynamiſcher Bedeutung, d. i. der, welche die Art des Daſeyns der Materie oder den Grad der Empfindung angiebt. Dann bezeichnet es den Grad der Erfüllung des Raums. So erfüllt der Aether den ganzen luftleeren Raum unter der Glocke der Luftpumpe, und iſt alſo vollkommen dicht in mathematiſcher Bedeutung, aber doch weit dünner, d. i. weit weniger dicht, oder erfüllet den Raum in einem weit kleinern Grade als vorher die Luft. In dieſer Bedeutung kann man ſich keine Materie vorſtellen, die dichter oder dünner wäre als jede mögliche, folglich giebt es hier keine Idee von etwas abſolut dichten oder dünnen (Gehler a. a. O. N. 80).

Kant metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 1. S. 86.

Dichtigkeit,

Dichte, *denſitas*, *denſité*. Man drückt durch dieſes Wort den Grad der Erfüllung eines Raumes von beſtimmtem Inhalt aus (N. 86); ſo daſs man dem Cörper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er in einem Raume von eben demſelben Inhalt (oder

unter demſelben Volumen) mehr (eine gröſsere Quantität der) Materie — eine geringere, wenn er in eben dem Raume weniger Materie enthält (N. 103). Man ſagt, die Dichtigkeit eines Cörpers ſei zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo groſs als die Dichtigkeit eines andern, wenn er in einem Raume von eben demſelben Inhalt zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo viel Materie enthält, als der andere (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Dichte).

2. Man ſieht hieraus, daſs das Wort Dichtigkeit einen relativen Begriff ausdrückt, d. h. daſs man nicht ſagen kann, wie groſs die Dichtigkeit eines Cörpers an und für ſich, oder abſolut genommen, ſei, ſondern nur, wie vielmal ſie gröſser oder geringer, als die Dichtigkeit eines andern Cörpers, ſei; daſs man nicht Dichtigkeiten einzelner Cörper, ſondern nur Verhältniſſe der Dichtigkeiten verſchiedener Cörper zu meſſen und zu beſtimmen vermögend ſei. Es giebt aber zwei Syſteme, dieſes Verhältniſs der Dichtigkeit der Cörper zu erklären:

a. das mechaniſche, in welchem das Wort Dichtigkeit in mathematiſcher Bedeutung genommen wird (ſ. Dicht, 4, a). Dieſes leitet die Dichtigkeit von der gröſsern oder geringern Anzahl der Zwiſchenräume in den Cörpern und der Gröſse derſelben her. Hätte ein Cörper folglich gar keine Zwiſchenräume, ſo hätte er eine abſolute Dichtigkeit. Ein Cörper lieſse ſich alſo nach dieſem Syſteme ſo lange zuſammendrücken, bis alle Zwiſchenräume verſchwunden und mit Materie erfüllt wären; dann wäre es jeder, auch einer unendlichen Kraft unmöglich, ihn noch ferner zuſammen zu drücken. Dieſe Eigenſchaft des Cörpers heiſst ſeine abſolute Undurchdringlichkeit. Allein dieſes Syſtem hebt eigentlich allen Unterſchied zwiſchen der Dichtigkeit deſſen, was im Raume wirklich materiell iſt, auf, und macht alle Materie an und für ſich, abſtrahirt von den Zwiſchenräumen, abſolut dicht. Denn man ſtelle ſich zwei verſchiedene Materien

Digitized by Google

vor, und denke dabei nicht an die Zwiſchenräume, ſondern blos an das wirkliche Materielle, in welchem ſich die Zwiſchenräume befinden, ſo ſind zwar dieſe materiellen Theilchen durch Zwiſchenräume von einander getrennt, hängen aber doch alle mit einander zuſammen. Wenn wir uns nun dieſes Ganze materieller Theile vorſtellen, ohne auf die Zwiſchenräume Rückſicht zu nehmen, ſo müſſen ſie, weil nun der Unterſchied ihrer Dichtigkeit, wenn er in den Zwiſchenräumen geſetzt wird, wegfällt, alle gleich und abſolut dicht ſeyn. Man kann ſich die Materie überhaupt bildlich, etwa wie eine poröſe, nach verſchiedenen Wendungen und Krümmungen fortlaufende Corallenſtaude vorſtellen. Ohngeachtet der Poren und Zwiſchenräume zwiſchen den Zweigen der Coralle hängen doch die materiellen Theile zuſammen, und machen ein materielles Ganzes aus, das nun weiter keine Poren und Zwiſchenräume *mehr hat* (abſtrahirt jetzt von den Zwiſchenräumen, die die Materie der Coralle, als Materie, haben ſoll). Hieraus folgt, daſs die Dichtigkeit der Materie eigentlich nicht eine Beſchaffenheit deſſen, was den Raum erfüllt, der Materie ſelbſt wäre, auch nicht in dem Verhältniſſe der eigentlichen Materie (abſtrahirt von ihren Zwiſchenräumen) zu der Gröſse des Raumes, den ſie wirklich, und nicht blos ſcheinbar, einnimmt, beſtände; ſondern blos in der Art, wie die übrigens abſolut dichte Materie, durch den Raum, den ſie einzunehmen ſcheint, vertheilt iſt. Das andere Syſtem iſt

b. das dynamiſche. Dieſes nimmt an, daſs die wirkliche Materie, abſtrahirt von den Zwiſchenräumen, dichter oder dünner ſeyn könne. Die Materie erfüllt nehmlich den Raum nicht dadurch, daſs ſie an und für ſich, ohne leere Zwiſchenräume, nicht kann zuſammengedrückt werden, oder undurchdringlich iſt; ſondern durch eine zurückſtoſsende Kraft, die in manchen Materien gröſser, in manchen kleiner iſt, d. h. ihren Grad hat. Die Erfüllung des Raums durch Materie iſt alſo blos die Wirkung zurückſtoſsender (repulſiver) Kräfte. Je ſtärker nun die zurückſtoſsenden

Digitized by Google

Kräfte ſind, deſto mehr dehnt ſich die Materie aus, einen deſto gröſseren Raum nimmt ſie folglich ein, ohne daſs ſich darum ihre Quantität oder Menge vermehrt, oder auch Zwiſchenräume entſtehen dürfen. Je ſchwächer hingegen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte ſind, deſto mehr kann ſie entweder durch äuſsere auf ſie wirkende Kräfte, oder durch ihre eigene Anziehungskraft zuſammengedrückt werden, und daher, ohne alle Hülfe der Zwiſchenräume, in ſich ſelbſt dichter werden, ſo daſs wirklich mehr Materie den Raum erfüllt, als vorher (N. 103). Hätte alſo ein Cörper noch ſo viel oder noch ſo groſse Zwiſchenräume, ſo könnte dennoch das eigentliche Materielle deſſelben ſehr dicht ſeyn; und hätte er auch gar keine Zwiſchenräume, ſondern erfüllte der Cörper den Raum auch in allen Theilen, ſo könnte der Cörper darum doch unendlich dünne ſeyn. Ein Cörper läſst ſich nach dieſem Syſtem immer noch zuſammendrücken, wenn auch ſchon alle Zwiſchenräume verſchwunden ſind, ſo daſs kein Theil des Raums unerfüllt iſt. Denn der Cörper kann immer noch dichter werden, wozu es gar keiner leeren Zwiſchenräume bedarf. Die Theile der Materie rücken ſich nehmlich nicht einander näher, ſondern ſie wird in ſich immer dichter und dichter. Die Undurchdringlichkeit eines Cörpers in dieſem Syſtem iſt bloſs relativ, d. i. eine gröſsere Kraft würde ihn noch mehr zuſammendrücken können. In dieſem Syſtem giebt es zwei Ideen, welche die Vernunft als die Vollendung der Zuſammendrückung und der Ausdehnung vorſtellt, welche aber eben darum in der Natur nicht möglich ſind. Dieſe ſind, die Zuſammendrückung durch unendliche Kraft in einen unendlich kleinen Raum; und die Ausdehnung durch unendliche Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskraft in einen unendlichen Raum. Bei beiden Ideen verſchwindet alle Materie, denn bei der erſtern würde alle Materie in einem Puncte des Raumes ſo zuſammen, und bei der zweiten in dem unendlichen Raume ſo ausgedehnt ſeyn, daſs im erſtern Falle die unendlich dichte, im zweiten Falle die unendlich dünne Materie für die Wahrnehmung gänzlich verſchwunden

Digitized by Google

wäre. Folglich giebt es in dieſem Syſtem kein eigentliches Maximum (Gröſstes) oder Minimum (Kleinſtes) der Dichtigkeit. Es läſst ſich keine Dichtigkeit denken, die nicht noch gröſser ſeyn könnte, bis zur Idee der unendlichen Dichtigkeit, welche die Zuſammendrückung einer endlichen Quantität Materie in einen unendlich kleinen Raum durch eine unendliche Kraft wäre. Da nun die Quantität der Materie immer zunehmen kann, ſo bleibt immer noch eine unendliche Kluft zwiſchen der gröſsten endlichen und unendlichen Zuſammendrückung. Wir ſehen hieraus, dieſe unendliche Zuſammendrückung iſt nur ein regulativer Vernunftbegriff der Vollendung der Erfahrungsreihe aller Grade der Dichtigkeit, deren Object eben darum nirgends in der Erfahrung zu finden ſeyn kann. Folglich giebt es keine gröſste Dichtigkeit. Eben ſo wenig kann es eine kleinſte Dichtigkeit geben. Die Idee derſelben iſt die Erfüllung des unendlichen Raums durch Materie, deren Quantität immer weniger ſeyn kann, und die doch in allen Puncten des unendlichen Raums gegenwärtig wäre, und gar keine Zwiſchenräume hätte. In dieſem Syſteme kann man aber eigentlich nur ſpecifiſch gleichartige Materien in Anſehung ihrer Dichtigkeit mit einander vergleichen. Die Luft z. B. kann dichter oder dünner ſeyn, nicht dadurch, daſs ihre Theile durch weniger oder mehr, gröſsere oder kleinere Zwiſchenräume getrennt ſind; denn was ſollte in dieſen Zwiſchenräumen ſeyn? wollte man antworten, Aether; ſo frage ich weiter: was iſt in den Zwiſchenräumen des Aethers? So wird man endlich bei dem mechaniſchen Syſteme in die traurige Nothwendigkeit verſetzt, ſich mit unendlich kleinen leeren Räumen, d. i. mit kleinen Nichtschen aus der Verlegenheit zu helfen, oder zuzugeben, daſs es eine Materie gebe, welche abſolut dicht, (ohne alle Zwiſchenräume) und doch dünner iſt (dem Grade der Erfüllung des Raumes nach) als alle übrige Materien. Die Luft kann alſo in geringerm oder gröſserm Grade den Raum erfüllen, d. h. es kann, ohne alle Rückſicht auf Zwiſchenräume, einmal mehr, das anderemal weniger Luft in einem Raume von beſtimmten Inhalt ſeyn. Man könnte

Digitized by Google

nun alle Materien blofs durch diese ihre verfchiedene Dichtigkeit (nicht durch die Summe aller der Räume, worin wirklich Materielles ift, nach Abzug aller Zwifchenräume), alfo durch den Grad, mit welchem fie den Raum erfüllen, mit einander vergleichen, wenn fie wirklich fich alle blofs durch ihre Dichtigkeit von einander unterfchieden, fo dafs, wenn man z. B. Luft wirklich fo dicht als Gold machen könnte, auch wirklich Gold daraus würde. Allein es fcheint nicht eben zur Natur aller Materie erforderlich zu feyn, dafs fie blofs durch den Grad der Dichtigkeit verfchieden fei. Daher kann nun auch zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung ihrer Dichtigkeit ftatt finden. Denn der Zuftand, worin wir gemeiniglich in der Natur fpecififch verfchiedenartige Materien finden, ift blofs relativ, und Niemand kann behaupten, dafs es an fich unmöglich fei, die Luft fo dicht zu machen als Gold. Auch ift die Luft felbft bald dichter bald dünner. Diefe Vergleichung fpecififch verfchiedener Materien in Anfehung ihrer Dichtigkeit ift freilich im Gebrauche. Es läfst fich finden, fagt man, dafs die Dichtigkeit des Queckfilbers 14mal gröfser fei, als die Dichtigkeit des Waffers, weil ein Cubikzoll Queckfilber 14mal mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Waffer. Und fo verfteht man es, wenn man fagt, das Verhältnifs der Dichtigkeiten des Queckfilbers und Waffers ift = 14 : 1, d. i. wie das Verhältnifs der Zahlen 14 : 1. Allein fo ift es nur in dem gewöhnlichen Zuftande. Denn vielleicht ift einige hundert Meilen tiefer in der Erde das Queckfilber viel dichter, und dennoch Queckfilber, und das Waffer um den Mittelpunct der Erde herum wiederum dichter als Queckfilber, und dennoch flüfsiges Waffer. Gefetzt ferner, das Waffer habe fo viele und fo grofse Zwifchenräume, dafs die Gröfse des vom Waffer leeren Raums im Waffer zu der Gröfse deffelben im Queckfilber fich auch verhalte, wie 14 : 1, fo wäre das Waffer im Grunde fo dichte als Queckfilber. Man fieht hieraus, dafs zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung der Dichtigkeit füglich ftatt findet (Gehler a. a. O. N. 86).

Man ſehe übrigens den Artikel Atomiſtik, 6.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 1. S. 86 — 4. S. 103.

Dichten,

ſ. Poeſie.

Dichtkunſt,

ſ. Poeſie.

Dictum de omni et nullo,

ſ. Figur.

Ding,

Etwas, *Ov, τι, res, quid, ens, être choſe.* Derjenige Gegenſtand, welcher Realität hat (C. 602). Ein Gegenſtand oder Object iſt dasjenige, was ich mir denke, oder was ich erkennen will. Wenn ich nehmlich einen Gedanken habe, ſo muſs ich mir durch ihn einen Inhalt denken, es muſs der Gedanke wovon ſeyn, und das, wovon ein Gedanke der Gedanke iſt, oder was wir uns durch den Gedanken denken, heiſst der Gegenſtand. Wenn unſere Sinne Eindrücke zu Vorſtellungen erhalten, ſo iſt das erſte, was der Verſtand denkt, wenn er zu denken und zu erkennen anfängt, daſs er ſich dasjenige, was die Sinne anſchauen, als Gegenſtand denkt. Da folglich der Verſtand ohne dieſen Begriff weder denken, d. h. ſich durch Begriffe vorſtellen, noch erkennen, d. h. dieſe Begriffe als ſolche, die an einem Gegenſtande zu finden ſind, vorſtellen kann; ſo liegt der Begriff des Gegenſtandes allem Denken und Erkennen zum Grunde. Wenn der Verſtand denkt, ſo denkt er Etwas, d. h. ſein Gedanke muſs einen logiſchen Inhalt haben, welches man auch den Gegenſtand, im logiſchen Sinne, oder das logiſche Ding, das logiſche Etwas nennen kann. Allein wenn der

Digitized by Google

Verſtand denkt, ſo kann das, was er denkt, einen Gegenſtand im metaphyſiſchen Sinne haben, oder der logiſche Inhalt des Gedankens kann auch noch auſser dem Gedanken ſeyn, ſo daſs der Gedanke nicht bloſs einen Inhalt hat, ſondern auch dem Gedanken noch etwas geſetzt wird, das durch dieſen Inhalt im Gedanken gedacht wird. Dieſer Gegenſtand kann nun entweder ein Ding, Etwas, oder Nichts ſeyn, und nur den Schein eines Etwas, eines Dinges haben. Die Realität iſt es, woran wir dieſes unterſcheiden. Die Realität iſt nehmlich das, wodurch der Inhalt des Gegenſtandes beſtimmt wird; dieſer darf nun nicht ein bloſses Product des Gedankens, ſondern muſs dem Gedanken gegeben ſeyn, ſonſt wäre nichts auſser dem Gedanken, was durch ihn gedacht würde. Wir haben nun nichts weiter, wodurch dem Gedanken ein Inhalt gegeben werden kann, als die Sinnlichkeit und Empfindung; folglich hat für unſer Denken und Erkennen nur dasjenige Realität, dem ein Inhalt durch die Empfindung, vermittelſt der Eindrücke auf die Sinnlichkeit, gegeben iſt. Kant ſagt (C. 602); durch die Realität (Sachheit) allein, und ſo weit ſie reichet, ſind Gegenſtände Etwas oder Dinge. Dieſe Realität aber iſt die transſcendentale Bejahung, d. i. ein Etwas (im logiſchen Sinn), deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn (im metaphyſiſchen Sinn) ausdrückt. Das heiſst, wenn ich mir etwas denke, was nicht bloſs Gedanke, ſondern auch auſser dem Gedanken befindlich ſeyn ſoll, ſo iſt das nicht eine logiſche Bejahung, ich lege nicht bloſs dem von mir gedachten Subject ein Prädicat bei, ſondern es iſt eine transſcendentale Bejahung, ich gehe aus einem Gedanken hinaus, und ſetze das, was ich bejahe, in einen wirklichen (nicht bloſs gedachten) Gegenſtand. Die logiſche Bejahung iſt ein bloſses Seyn im Verſtande, im Denken; die transſcendentale Bejahung iſt ein Seyn auſser dem Verſtande, z. B. in der Erfahrung. Hat alſo das, was ich erkennen will, einen durch Realität beſtimmten Inhalt, d. i. einen ſolchen, der durch Empfindung gegeben iſt, ſo iſt es Etwas oder ein Ding.

Digitized by Google

2. Es hat wirklich Schwierigkeiten, ſich die Begriffe vom Gegenſtande und Dinge richtig zu denken, und ſie zu unterſcheiden. Wenn der Gegenſtand real iſt, ſo iſt er Etwas oder ein Ding; er iſt aber real, wenn er uns afficirt; aber er kann auch real ſeyn, wenn er uns nicht afficirt, dann muſs er uns aber doch, unter gewiſſen Bedingungen, afficiren können. Schon die Stoiker warfen die Frage auf, welches der Dinge oberſtes Geſchlecht ſei? Sie antworteten, das Etwas (*quid*), weil darunter auch das begriffen ſeyn muſs, was bloſs in Gedanken begriffen iſt, Centauren, Giganten und Pegaſuſſe. Seneca iſt nicht abgeneigt, hier ſeine Führer zu verlaſſen, und lieber das Ding (*ens*) obenan zu ſtellen (Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſoph. 2. B. S. 434). Auch in neuern Zeiten hat man das Ding dem Undinge entgegengeſetzt, und von der Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche die Metaphyſik, oder vielmehr den Theil derſelben, der bisher Ontologie hieſs, und die Transſcendentalphiloſophie heiſsen ſollte, d. i. die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände überhaupt, angefangen. Allein alle Eintheilung muſs einen Begriff haben, welcher eingetheilt wird, und dieſer iſt eben hier der Begriff eines Gegenſtandes, welchen die Stoiker Etwas (*quid*) nannten. Jeder Gegenſtand iſt nun entweder Etwas (ein Ding) oder Nichts (kein Ding). Beides unterſcheidet ſich durch den Charakter der Realität. Der reale Gegenſtand oder das Ding, das nicht bloſser Gedanke iſt, iſt nichts anders als der Begriff von der Einheit, zu welcher der durch die Empfindung gegebene Stoff des Denkens vom Verſtande verknüpft wird. Da es nun ſolcher Einheiten, unter dem Namen der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, vier giebt; ſo kann auch jeder Gegenſtand auf vierfache Art Etwas oder Nichts ſeyn.

3. Kant hat eine Tafel von der mannichfaltigen Unterſcheidung des Begriffs von Nichts (C. 348). Es giebt aber auch viererlei Arten, wie ein Gegenſtand Realität haben oder Etwas, ein Ding ſeyn kann, nach den vier reinen Gedankenbeſtimmungen, die eben den durch die

Digitized by Google

Empfindung gegebenen Stoff zu einem Etwas oder Dinge machen (C. 149). Ich habe beides, die Eintheilung des Begriffs von Etwas und von Nichts, in einer Tafel aufgeſtellt (M. I, 390), welche ich für diejenigen, die die Marginalien nicht beſitzen, hierherſetzen und erläutern will.

Ein Gegenſtand iſt

I.

In Beziehung auf die Sinnlichkeit

1. Der Quantität nach	3. Der Relation nach
α.	α.
Gegenſtand mit Form —	Form mit Gegenſtand
Die Erſcheinung	Die empiriſche Anſchauung
ens phaenomenon	*ens ſubſtantiale*
Etwas	Etwas
β.	β.
Gegenſtand ohne Form —	Form ohne Gegenſtand
Das Gedankending	Die reine Anſchauung
ens rationis	*ens imaginarium*
Nichts	Nichts

Dem Inhalt nach

Dem Daſeyn nach

II.

In Beziehung auf den Verſtand

2. Der Qualität nach	4. Der Modalität nach
α.	α.
Begriff mit Gegenſtand —	Gegenſtand mit Begriff
Das Reelle	Das Ding
ens reale	*ens poſſibile*
Etwas	Etwas
β.	β.
Begriff ohne Gegenſtand —	Gegenſtand ohne Begriff
Die Verneinung	Das Unding
nihil privativum	*nihil negativum*
Nichts	Nichts

Digitized by Google

4. Ein Gegenſtand iſt

1. der Quantität nach

α. Etwas, wenn er eine wirkliche Gröſse (ein Quantum) iſt. Dies iſt für uns nicht anders möglich, als wenn es ſich im Raum oder in der Zeit befindet, und folglich ausgedehnt iſt. Dann iſt es aber Erſcheinung oder ein unbeſtimmter Gegenſtand, deſſen Stoff durch Afficirung der Sinnlichkeit vermittelſt der Empfindung gegeben iſt, und dem folglich eine Anſchauung correſpondirt. Dieſes Etwas kann aber als ein Ganzes (Totalität oder Alles), als eine Menge vieler Theile (Vielheit); und als eine Einheit (Etwas, deren es mehrere giebt) gedacht werden. Oder er iſt

β. Nichts, wenn es durch den Begriff, der alles aufhebt, Keines, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Anſchauung, wenigſtens keine ſolche, die angegeben werden kann. Folglich hat der Begriff zwar einen logiſchen Inhalt, es iſt ein Gedankending (*ens rationis*), aber es hat auſser dem Gedanken nichts, worauf ſich der Gedanke davon beziehen könnte. Folglich hat dieſer Begriff keinen Gegenſtand, der durch den Begriff gedacht würde. Es iſt nichts durch die Empfindung gegeben, folglich auch keine ausgedehnte Gröſse vorhanden, und man kann weder die Begriffe von Allem, noch Vielem, noch Einem darauf anwenden. Was aber die Gröſse für den gegebenen Stoff der empiriſchen Anſchauung möglich macht, iſt die reine Form der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Folglich iſt das Etwas, das eine Gröſse hat, ein Gegenſtand, der eine Form hat, d. i. ſich in Raum und Zeit befindet, oder eine Erſcheinung. Dahingegen hat der Begriff von Keinem zwar einen Gegenſtand, dem aber das Prädicat der Gröſse auf keine Weiſe zukömmt. Da nun ſo etwas weder im Raum, noch in der Zeit ſeyn kann, ſo bleibt bloſs noch übrig, daſs wir es uns bloſs in Gedanken vorſtellen. Daher heiſst es nun ein Gedankending (*ens rationis*), und der Gegenſtand

Digitized by Google

deſſelben hat keine Form, folglich kann er nicht erſcheinen. Ein ſolches Gedankending iſt z. B. das Noumen oder Ding an ſich, d. i. der bloſse Begriff von einem Dinge, das nicht Erſcheinung, ſondern das iſt, was erſcheint, dergleichen z. B. der Raum ſeyn müſste, wenn er nicht Erzeugniſs unſrer Sinnlichkeit wäre (C. 42. 44.) ſ An ſich, Noumen. So denkt man ſich gewiſſe Grundkräfte, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beiſpiel aus der Erfahrung: z. B. einen Verſtand, der vermögend ſei, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen; oder eine Zurückſtoſsungskraft ohne alle Berührung. Solche Kräfte kann man nicht unter die Möglichkeiten zählen (M. I, 386. C. 347, 1.).

2. Der Qualität nach, iſt ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er das iſt, deſſen Begriff ſchon ein Seyn in der Zeit (Realität) iſt. Ein Gegenſtand durch den Begriff der Realität erkannt iſt das ſelbſt, was jeden Gegenſtand zu einem Etwas, zu einem Dinge, das nicht bloſser Gedanke iſt, macht. Was Realität iſt, muſs real oder durch Empfindung gegeben ſeyn. Realität iſt alſo Etwas, oder ein Begriff, der einen Gegenſtand hat, nehmlich den Begriff vom Reellen (*ens reale*), welches das Seyn oder die Poſition (transſcendentale Bejahung) eines Gegenſtandes iſt. — Oder er iſt

β. Nichts, wenn er durch den Begriff, der die Realität aufhebt, Nichts, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Empfindung, weil er der Begriff von der Aufhebung der Empfindung, wie der von Keinem der Begriff von der Aufhebung der Anſchauung iſt. Folglich iſt in dem Begriff gar keine Bejahung, es iſt die transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*), die Aufhebung des Seyns oder der Poſition eines Gegenſtandes. Folglich wird durch dieſen Begriff bloſs der Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes gedacht, oder daſs derſelbe nicht iſt (C. 602. f.). Dieſer Begriff der Negation iſt alſo Nichts, und hat keinen Gegenſtand auſser dem Gedanken, oder auch der Gegenſtand entſtehet bloſs durch die Aufhebung eines Etwas, iſt alſo nicht bloſs

Digitized by Google

erdichtet, ſondern ein in der Beſchaffenheit des Verſtandes ſowohl als der Sinnlichkeit gegründeter Begriff vom Mangel an Empfindung. Dieſer Mangel der Empfindung iſt alſo gleichſam der, obwohl leere, Stoff zum Gegenſtand. Und in ſo fern kann man auch ſagen, daſs der Gegenſtand, der durch die Negation gedacht wird, der leere Gegenſtand eines Begriffs (*nihil privativum*) ſei. Ein ſolcher leerer Gegenſtand iſt z. B. der Schatten, eigentlich der Mangel der Erleuchtung; die Kälte, eigentlich der Mangel der Wärme (M. I, 387. C. 347, 2.).

3. Der Relation nach iſt ein Gegenſtand

a. Etwas, wenn er etwas Beharrliches (Subſtanz) hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff der Subſtanz erkannt, muſs Realität haben; denn eben das Reale iſt es, was da beharret oder fortdauert. Das Unwandelbare, an dem der Wechſel (der Accidenzen) vorgehet, wodurch es verändert wird, es mag nun dieſe Veränderung (als Wirkung) leiden, oder an einer andern Subſtanz (als Urſache) hervorbringen, oder beide Subſtanzen mögen mit einander in Wechſelwirkung ſtehen, muſs real, folglich Etwas ſeyn. Subſtanz iſt alſo Etwas, das was der Zeit, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt, die Beſtimmung der Zeit möglich macht, und zugleich dem Raum einen Inhalt, Erfüllung, giebt. Folglich iſt das Etwas, das Subſtanz iſt, die empiriſche Darſtellung der Form der Zeit und des Raums durch einen realen Gegenſtand, d. i. eine empiriſche Anſchauung oder das ſubſtantielle Ding (*ens ſubſtantiale*). Der Begriff der Gröſse macht das Reale zu einer wirklichen Erſcheinung oder einem ſinnlichen Gegenſtande in Raum und Zeit; der Begriff der Subſtanz hingegen macht, daſs die Anſchauung deſſelben für empiriſch erkannt wird. Durch beide Begriffe wird der Gegenſtand hauptſächlich auf die Sinnlichkeit bezogen, und zwar durch den erſten die Materie des Gegenſtandes in Anſehung ihrer ſinnlichen Form beſtimmt, und durch den andern die Beſtimmung der Form ſelbſt durch die Gegenſtände möglich gemacht; der erſte betrifft den Inhalt des

Digitized by Google

Gegenſtandes, der zweite, wie er vorhanden iſt. Oder er iſt

β. Nichts, die Aufhebung des Beharrlichen oder der Subſtanz. Hierdurch wird der reale Gegenſtand aufgehoben, aber es bleibt dann noch der formale Gegenſtand übrig, nehmlich die Formen der Zeit und des Raums, welche durch die Subſtanz ihre Beſtimmung erhalten. Wenn das Empiriſche aus der Anſchauung wegfällt, ſo bleibt noch die reine Anſchauung, Zeit und Raum, übrig. Dieſe ſind aber nichts Reelles, ſondern nur die ſinnlichen Formen des Reellen. Sie ſind bloſs Gegenſtände als formale Bedingungen der Erſcheinungen und alles deſſen, was nach den Geſetzen der Erfahrung empiriſch angeſchaut wird. Raum und Zeit ſind Etwas als Formen der Anſchauungen, aber nicht Etwas als Gegenſtände der Anſchauung. Die reinen Anſchauungen ſind bloſs Dinge in der Einbildung, Formen oder leere Anſchauungen ohne Gegenſtand, (*ens imaginarium*), folglich Nichts (M. I, 389. C. 348, 3.).

4. Der Modalität nach iſt endlich ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er in einer beſtimmten Zeit vorhanden iſt, oder Daſeyn, Wirklichkeit hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff des Daſeyns erkannt, muſs Realität haben; denn was zu einer beſtimmten Zeit iſt, das befindet ſich überhaupt in der Zeit und iſt ein Reelles. Das Vorhandene oder Wirkliche iſt alſo Etwas. Aber auch was da ſeyn kann, und da ſeyn muſs, iſt Etwas, denn das erſte iſt die Beſtimmung eines Gegenſtandes zu irgend einer Zeit, ohne die Zeit des Daſeyns zu beſtimmen, das zweite iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Dies iſt es, was Wolf, Baumgarten und Andere allein ein Ding nannten. So ſagt Wolf (Vernünftige Gedanken von Gott u. ſ. w. Halle, 1747. 8. §. 16): „alles, was ſeyn kann, es mag wirklich ſeyn oder nicht, nennen wir ein Ding.“ Sie erſtreckten aber den Begriff des Möglichen (*ens poſſibile*) auf alles dasjenige, was ſich ohne Widerſpruch denken läſst, welches bloſs das

Digitized by Google

logiſch Mögliche oder das logiſche Ding, das Denkbare iſt, von welchem das reale Mögliche nur einen Theil, die Gedankendinge, Verneinungen und Begriffe der reinen Anſchauungen aber auch einen Theil ausmachen. Von dem logiſch Möglichen muſs ich erſt wiſſen, ob es real möglich iſt, oder Etwas iſt, weil ihm das Merkmal des Etwas, oder die transſcendentale Bejahung, die Poſition eines Realinhalts noch fehlt. Das Mögliche iſt alſo ein Gegenſtand, dem ein Begriff entſpricht, oder von dem man ſich einen Begriff machen kann, dahingegen das Reelle ein Gegenſtand iſt, der einem Begriff ſeinen Inhalt giebt, oder den Gegenſtand eines Begriffs möglich macht. Beides muſs zuſammen ſeyn, damit es ein Realmögliches werde, oder dieſes iſt Etwas oder ein Ding, welches auch dieſen Namen vorzüglich verdient, welches auch die engere Bedeutung des Worts Ding (*ens poſſibile*) iſt. — Oder *er iſt.*

β. Nichts, die transſcendentale Aufhebung oder Verneinung aller Modalität, d. i. die Vorſtellung von der abſoluten Unmöglichkeit. Das iſt aber der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt widerſpricht. Dieſer kann nehmlich nicht einmal gedacht werden, und folglich noch weniger real möglich ſeyn, oder ſich zu irgend einer Zeit unter den Erſcheinungen befinden. Dieſer Gegenſtand iſt folglich Nichts, weil ſelbſt der Begriff nichts iſt. Ein ſolches Nichts der Modalität, oder Unding im engern Sinne des Wortes (*nihil negativum*), iſt eine geradlinigte Figur von zwei Seiten. Denn eine Figur iſt ein durch Linien eingeſchloſſener Raum, zwei gerade Linien ſchlieſsen aber keinen Raum ein, ſondern fallen auf einander. Folglich hebt das Prädicat von zwei Seiten ein Merkmal im Subject Figur, nehmlich eingeſchloſſenen Raum, wieder auf, und der Begriff widerſpricht ſich ſelbſt; der Gegenſtand deſſen iſt folglich eben ſo wohl ein transſcendentales Unding, als der Begriff ein logiſches Unding iſt, und verdient daher im vorzüglichen Sinn ein Unding genannt zu werden. Dergleichen Undinge ſind auch Raum und Zeit als Dinge an ſich (C. 43. 51.) Ein ſolches Unding iſt folglich ein Ge-

genſtand, von dem nicht einmal ein Begriff möglich iſt. Der Begriff davon iſt von allen Merkmalen ſo leer als der transſcendentale Gegenſtand ſelbſt, und ergiebt ſich nur durch die Entgegenſetzung gegen das transſcendentale Mögliche. Was überhaupt unmöglich iſt, muſs in ſich ſelbſt widerſprechend ſeyn. Uebrigens wird der Gegenſtand durch die beiden Begriffe des Möglichen und Reellen hauptſächlich auf den Verſtand bezogen, und zwar durch den Begriff des Reellen, der Inhalt, und durch den Begriff des Möglichen, das Daſeyn des Gegenſtandes vermittelſt des Verſtandes vorgeſtellt. Die Begriffe der Quantität und Relation denken den Gegenſtand hauptſächlich in Beziehung auf die Anſchauung, die Begriffe der Qualität und Modalität aber in Beziehung auf den Begriff. Dahingegen die Begriffe der Quantität und Qualität ihn dem Inhalt nach, die Begriffe der Relation und Modalität aber dem Daſeyn nach vorſtellen.

5. Die Dunkelheit, die etwa noch in dieſer Erläuterung liegen möchte, rührt von der Sache ſelbſt her, die eine der abſtracteſten ontologiſchen Unterſuchungen iſt (Pr. 122.) Die Tafel enthält eigentlich die aus dem reinen Verſtande entſpringenden Bedingungen, unter welchen ein Gegenſtand Etwas oder Nichts iſt. Man könnte ſie auch kürzlich ſo einander gegenüber ſtellen und benennen (C. 348.):

Dinge.		Undinge.
1. die reale Gröſse	—	das Gedankending, oder der leere Begriff ohne Gegenſtand;
2. das Reale	—	die Verneinung, oder der leere Gegenſtand eines Begriffs;
3. die reale Subſtanz	—	die reine Anſchauung, oder die leere Anſchauung ohne Gegenſtand;
4. das reale Mögliche	—	das Unding, oder der leere Gegenſtand ohne Begriff.

Hiernach zerfällt die Analytik des reinen Verſtandes, oder das, was man ſonſt Ontologie nannte, d. i. die Wiſſenſchaft von der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Erkenntniſs des realen Gegenſtandes oder des Dinges, als ſolchen, in vier Haupttheile, unter welchen, wie bei allen Unterſuchungen, die nach dem Begriff der Qualität oben an ſtehen muſs, weil er die Bedingung des Etwas, oder das Criterium betrifft, das den Gegenſtand zum Dinge macht. Man könnte dieſe vier Theile nennen:

1. die Poiologie oder Lehre von der Beſchaffenheit;

2. die Poſologie oder Lehre von der Gröſse;

3. die Uſialogie oder Lehre von der Subſtanz;

4. die Tropologie oder Lehre von der Modalität.

Jeder dieſer vier Theile hat eine der vier Arten (eigentlich transſcendentalen Prädicate) des Dinges, oder realen Gegenſtandes, zum Thema.

6. Die Critik der praktiſchen Vernunft poſtulirt aber doch ſolche Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern jenſeit der Grenze aller Erfahrung liegen? Dieſe Gegenſtände ſind in theoretiſcher Beziehung d. i. als Gegenſtände der Erkenntniſs allerdings ihrem Inhalt nach bloſse Gedankendinge und Verneinungen, ihrem Daſeyn nach aber können ſie in gar keine Verknüpfung weder mit den Sinnenweſen noch mit unſerm Erkenntniſsvermögen geſetzt werden, weil ſie weder angeſchauet noch auf Begriffe gebracht werden können. Allein in praktiſcher Beziehung, d. i. als Gegenſtände, die bei dem moraliſchen Willen als nothwendig vorausgeſetzt werden müſſen, können dieſe Gegenſtände doch gedacht (obwohl nicht erkannt werden). Denn wenn jenen vier Arten des Dinges die transſcendentale Realität geſichert iſt, oder

Digitized by Google

dass sie einen, ausser dem blossen Gedanken, gegebenen Inhalt haben, so sind sie Etwas. Nun bekommen die Begriffe von jenen übersinnlichen Dingen freilich keinen Inhalt, wie die Begriffe von den sinnlichen, durch die Empfindung; allein dieser Inhalt wird ihnen dadurch ersetzt, dass die Moralität unmöglich ein Gegenstand des Wollens eines vernünftig - sinnlichen Wesens seyn könnte, ohne jene übersinnlichen Dinge als real vorauszusetzen. Folglich können durch jene vier Formen realer Dinge (die reinen Verstandesbegriffe) auch übersinnliche Wesen als real gedacht, obwohl, wie sie Etwas sind, nicht erkannt werden, weil das Reale derselben nicht gegeben ist (P. 94. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl I. Th. S. 34. — S. 42. ff. — II. Abschn. S. 51. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 149 — II. Buch. S. 347. f. — III. Hauptst. II. Abschn. S. 602. f.

Deff. Prolegom. § 39. S. 122.

Deff. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 94. f.

Disciplin,

Zucht, *disciplina, discipline.* Wenn man einen beständigen Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, einschränkt und endlich vertilgt, und dadurch die Befolgung jener Regeln, von denen abzuweichen, ein Hang vorhanden war, bewirkt, so nennt man den Zwang, wodurch dieses bewirkt wird, eine Disciplin. Ein gewisser Soldat führte z. B., ehe er in den Soldatenstand trat, ein liederliches Leben, so dass er alle seine Neigungen zügellos befriedigte. Im Soldatenstande sind ihm nun gewisse Regeln vorgeschrieben, nach welchen er seine Geschäfte, als Soldat, vollbringen muss, wozu ein regelmässiges Verhalten durchaus nothwendig ist. Zu diesem Verhalten wird er durch Zwang angehalten, welcher die Disciplin heisst. Er darf sich nicht betrinken, nicht schmutzig in seiner Kleidung seyn u. s. w. Denn wenn er, seinem Hange nach, von der Befol-

Digitized by Google

gung dieser Regeln abweichen sollte, so würde er hart bestraft werden. Die Befolgung dieser Regeln wird ihm daher wenigstens dann, wenn er sie befolgen soll, gleichsam zur andern Natur, und das ist die Wirkung der Disciplin (C. 737.).

2. Disciplin heifst also der Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird. Dasjenige hingegen, was eine Fertigkeit verschafft, gewisse Regeln zu befolgen, heifst die Cultur. Die Disciplin hebt die Befolgung gewisser Regeln, die nichts taugen, auf; die Cultur verhilft hingegen zur Befolgung gewisser tauglichen Regeln. Die Bildung eines Talents wird also durch Disciplin und Cultur befördert. Ist ein Hang dieser Bildung hinderlich, so wird dieser durch die Disciplin eingeschränkt und weggeschafft; die Cultur hingegen ist das Anhalten zur Befolgung der wirklichen Regeln, durch die das Talent geübt und gebildet wird. Dies drückt Kant so aus: die Disciplin leistet einen negativen, die Cultur (Uebung des Talents) und Doctrin Unterweisung des Talents) einen positiven Beitrag zur Bildung des Talents (C. 737. f.).

3. Dafs das Temperament, imgleichen dafs Talente, z. B. Einbildungskraft, Witz u. s. w. in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Temperament und Talente erlauben sich nehmlich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung. Aber auch die Vernunft bedarf einer Disciplin; daran hat man bis auf Kant nicht gedacht, und es klingt auch allerdings sonderbar genug. Dennoch ist die ganze Critik der reinen Vernunft in allen ihren Zweigen, sowohl in Rücksicht des Theoretischen, als des Praktischen und des Schönen nichts anders als eine solche Disciplin der Vernunft in Ansehung des Inhalts der Erkenntnifs aus reiner Vernunft, s. Critik der reinen Vernunft (C. 738. 740.).

4. Kant nennt aber die transscendentale Critik der Vernunft in Ansehung ihrer Methode der Erkenntnifs

aus reiner Vernunft insbesondere die Disciplin derselben (M. I. 858.). Die Vernunft muss nehmlich immer davon abgehalten werden, von folgenden Regeln abzuweichen:

a. Die reine Vernunft muss nie dogmatisch verfahren, es sei nun nach mathematischer Methode, oder nach einer eigenthümlich seyn sollenden Manier; denn sie verbirgt dadurch nur die Irrthümer und täuscht die Philosophie (C. 765.).

b. Die reine Vernunft muss zwar skeptisch verfahren, aber sich nie dem Skepticismus ergeben (C. 786.).

c. Die reine Vernunft muss sich keine Hypothesen erlauben (C. 801.). Was reine Vernunft behauptet, muss nothwendig seyn, oder es ist gar nichts; es ist nehmlich alsdann zufällig, und doch nicht durch Erfahrung gegeben. Demnach enthält sie gar keine Meinungen, sondern nur nothwendige und allgemeine Wahrheiten. Mit der reinen Vernunft meinen würde ein bloßes Gedankenspiel seyn (C. 809. 803.).

d. Die reine Vernunft muss in Ansehung ihrer Beweise

α. sich in Ansehung der ihnen zum Grunde gelegten Grundsätze rechtfertigen (C. 814.) s. Beweis, S. 683;

β. ihre Sätze nur aus dem Begriff beweisen, aus dem sie ausgehen (C. 815.) s. Beweis, S. 684;

γ. ihre Sätze jederzeit ostensiv (direct) beweisen (C. 817.).

a.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer dogmatischen Methode.

5. Man pflegt auch in der Philosophie die mathematische Methode zu befolgen, allein diese kann der Philosophie nicht den mindesten Vortheil verschaffen (M. I, 872.); denn diese hat

α. keine Definitionen (s. Begriff, 12,);

β. keine Axiomen (s. Axiomen, II.);

Digitized by Google

γ. keine Demonstrationen (s. Acroamatisch, 7.). (C. 754.). Und hierauf beruhet doch eben die Gründlichkeit der Mathematik. Jene drei Stücke sind aber in der Mathematik blos darum möglich, weil alle ihre Sätze Mathemata, d. i. solche sind, die construiret werden können (C. 764.).

6. Die reine Vernunft hat aber auch nicht einmal ein Dogma, d. i. einen directsynthetischen Satz aus Begriffen. Ein Satz heisst nehmlich synthetisch, wenn das Prädicat nicht schon in dem Begriff liegt, der das Subject ausmacht, z. B. dieser Tisch ist roth, das Prädicat roth liegt gar nicht im Begriff des Subjects, das ich diesen Tisch nenne, denn dieser Tisch könnte eben sowohl grün seyn. Ein solcher Satz ist direct synthetisch, wenn die Verbindung zwischen Prädicat und Subject auf diesen Begriffen selbst, und nicht auf etwas anderm beruhete. In dem Urtheil, dieser Tisch ist roth, beruhet diese Verbindung auf der Erfahrung, dass ich ihn nehmlich so sehe, s. Dogma. Analytische Sätze aber können nicht Dogmen (Lehrsprüche) heisen, denn sie lehren uns nichts vom Gegenstande, sondern entwickeln nur unsern Begriff von demselben. Sätze der Mathematik können aber auch nicht Dogmen, oder dogmatische Sätze heissen, denn sie gründen sich nicht auf ihren Begriffen, sondern auf der Construction derselben (C. 764.). Durch Ideen ist die Vernunft nur regulativer Sätze, und durch Verstandesbegriffe indirectsynthetischer Sätze fähig. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind keine Dogmen, weil sie nur durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, welche etwas zufälliges ist, sicher sind (C. 764. ff. M. I. 881.). Folglich ist alle dogmatische Methode für den speculativen Gebrauch der Vernunft unschicklich, denn sie wirft ein täuschendes Licht auf die Schritte der Vernunft, da doch die Philosophie alle Schritte derselben in ihrem klärsten Lichte zeigen soll. Die Methode der reinen Vernunft aber kann dennoch systematisch seyn, denn die Vernunft ist in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst blosser Begriffe, selbst ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff

Digitized by Google

hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transscendentalphilosophie hat übrigens Kant hier nichts sagen können, da er es nur mit einer Critik unserer Vermögensumstände zu thun hat, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aufführen können (C. 765. ff. M. I. 882.).

b.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der skeptischen Methode und des Scepticismus.

7. Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen (C. 766.). Im dogmatischen Gebrauche muss sie aber die Critik (den Richter) scheuen (welches sie nicht jederzeit Ursache hat), weil sie es sich dann bewusst ist, dass sie ihr oberstes Gesetz nicht auf das genaueste beobachtet. Dieses Bewusstseyn erfüllt sie mit Blödigkeit (M. I, 884. C. 767.). Gegen die Ansprüche des Mitbürgers hingegen vertheidigt sie sich κατ' ἀνθρωπον (so dass derselbe zum Schweigen, obwohl nicht zur Ueberzeugung gebracht wird) (C. 767.).

8. Kant nennt die Vertheidigung eines Satzes der reinen Vernunft gegen die dogmatischen Verneinungen desselben den polemischen Gebrauch der reinen Vernunft; z. B. wenn man aus reiner Vernunft behaupten will, es sei kein Gott, so ist die Vertheidigung des Daseyns Gottes aus reiner Vernunft gegen jene Behauptung der polemische Gebrauch der reinen Vernunft. Denn mit eben solchen dogmatischen Gründen, aus welchen behauptet wird, es sei kein Gott, kann man auch das Gegentheil behaupten (M. I, 886. C. 767.). Darum giebt es aber keine wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, denn das wäre traurig; eine solche Antithetik der reinen Vernunft beruhet immer darauf, dass man Erscheinungen für Dinge an sich hält, und ist also nur scheinbar (M. I, 887. C. 768). Diese Antithetik wäre aber wirklich, wenn die Vernunft auf der verneinenden Seite eines solchen Satzes etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme, welches der Fall seyn würde,

Digitized by Google

wenn der Verstand es mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte (M. I, 888. C. 769).

9. Es kann nie eine Demonstration für noch gegen die zwei Sätze: es ist ein Gott, und, es ist ein zukünftiges Leben, gefunden werden. Hängen solche Sätze aber mit dem speculativen Interesse unsrer Vernunft zusammen, und sind sie das einzige Mittel, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen, so kann man sie gar wohl, ohne schulgerechte Beweise, als subjective Maximen der Vernunft annehmen (C. 769). Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine wirkliche Antithetik der Vernunft; die Vernunft kann nur dem Scheine nach eben sowohl behaupten, es ist kein Gott, als, es ist ein Gott. Der einzige Kampfplatz für sie würde die reine Theologie und reine Psychologie seyn, wo es aber keine objective Erkenntnifs geben kann (M. I, 890. C. 771). Aber die forschende sowohl als prüfende Vernunft mufs Freiheit haben, ihr eigenes Interesse ungehindert zu besorgen, welches eben so wohl dadurch befördert wird, dafs sie ihren Einsichten Schranken setzt, als dafs sie solche erweitert (M. I, 891. C. 772). Es bleibt uns immer noch genug übrig, wenn auch das Wissen mufs aufgegeben werden, nehmlich ein fester Glaube, der sich vor der schärfsten Vernunft rechtfertigen kann (M. I, 892. C. 772).

10. Wir müssen darum Hume und Prieftley nicht verdammen, von denen der erste die Absicht hatte, die Vernunft der Selbsterkenntnifs (ihrer Schwäche) weiter zu bringen, der zweite, alle Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur zu unterwerfen (M. I, 893. C. 773). Was ist aber in Ansehung der Gefahr zu thun, die hieraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Lafst solche Gegner nur machen, die Vernunft mufs jederzeit bei ihren Untersuchungen gewinnen. Wenn ihr aber ihrer Vernunft durch Verfolgung Zwang anthun wollt, so macht ihr euch lächerlich.

Denn es ist hier ja eben die Rede davon, wie weit es die Vernunft in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Speculation bringen könne. Anstatt also mit dem Schwerdte drein zu schlagen, kann man dem Streite von dem sichern Sitze der Critik zusehen; denn kein Sieg kann hier dem Critiker Sorge machen (M. I, 894. C. 774. f.). Ja, wäre eher ein Hume aufgetreten, so wäre auch eine reife Critik eher zu Stande gekommen (C. 775).

11. Der Mensch hat die Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und einen ihm vortheilhaften Schein anzunehmen, wodurch sich die Menschen nach und nach civilisirt und moralisirt haben; allein diese Anlage soll nur den Menschen aus der Rohigkeit bringen, nach der Erreichung dieses Zwecks muss diese Falschheit kräftig bekämpft werden (M. I, 896, C. 775. f). Diese Unlauterkeit findet sich nun auch im speculativen Felde, und hier ist es den Einsichten sehr nachtheilig, eine gerechte Sache mit Unrecht zu vertheidigen (M. I, 897. C. 777. f.). Bei der entgegengesetzten Lauterkeit der Gesinnung aber muss es gar keine Polemik der reinen Vernunft geben; denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität (positiven Inhalt) keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über die es also keine objective (allgemeingültige) Erkenntniss geben kann, und bei welchem Streit die beiden Gegner sich daher jederzeit einander Blössen geben müssen, und höchstens gegenseitig die Blösse ihres Gegners sich zu Nutze machen können (M. I, 898. C. 778. f.). Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben betrachten, denn sie ist dazu bestimmt, die Gerechtsame der Vernunft zu beurtheilen (M. I, 899. C. 779). Vor diesem Gerichtshofe muss die Vernunft ihren Streit durch Process und nicht durch Krieg führen (M. I, 900. C. 779. f.). Das Recht, seine Zweifel öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ist heilig. Auch verdient der dogmatische Vertheidiger der guten

Digitized by Google

Sache nicht gelesen zu werden, weil er nur Scheingründe vorbringen kann, und ein alltäglicher Schein nicht viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt. Aber der dogmatische Gegner der guten Sache verdient gelesen zu werden, weil er der Critik Beschäftigung und Anlass zu Berichtigungen giebt, und seine Gründe doch als Scheingründe nicht zu fürchten sind (M. I, 901. C. 780). So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft, weil die dogmatischen Gründe für und wider vermeintliche Dogmen der reinen Vernunft nur Scheingründe sind. Beide Gegner sind immer Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen. Sie haben gut kämpfen, die zerhauenen Schatten wachsen in einem Augenblick wieder zusammen (M. I, 905. C. 784). Aber es giebt auch keinen Grundsatz der Neutralität im Felde der reinen Vernunft, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden lassen könnte, ohne den Streit zu entscheiden (M. I, 906. C. 784. f.).

12. Das Bewusstseyn unsrer Unwissenheit ist die eigentliche Ursache Untersuchungen zu erwecken (C. 786). Man kann sich den Inbegriff aller möglichen Gegenstände als eine Ebene vorstellen, die ihren scheinbaren Horizont hat; diesen empirisch zu erreichen ist unmöglich, die Untersuchungen der Critik gehen aber darauf, ihn *a priori* zu bestimmen, und die Frage der Vernunft zu beantworten: was liegt in dieser Grenzlinie und jenseits derselben (M. I, 908. C. 787. f.)? David Hume war ein solcher Geograph der menschlichen Vernunft, der aber jene Frage selbst ausserhalb diesem Horizont verwiesen, und doch nicht einmal diesen Horizont bestimmen konnte. Aus der Unmöglichkeit von dem Grundsatze der Causalität einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloss er die Nichtigkeit aller Anmassungen der Vernunft überhaupt über das Empirische (Erfahrungsgegenstände) hinaus zu gehen.

13. Hume kann nur durch Critik (das Verfahren der Vernunft in ihrem gereiften männlichen Alter) zu-

Digitized by Google

recht gewiesen werden (C. 789). Unsere Vernunft ist nicht eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern der Fläche einer Kugel gleich, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens ihrer Oberfläche (nehmlich aus der Natur synthetischer Sätze *a priori*) findet, woraus sich denn auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läfst (M. I, 911. C. 790). Wir sind im Besitze synthetischer Sätze *a priori*; wer das leugnen will, der mufs wenigstens die Quelle der Erdichtung dieses Begriffs aufdecken (C. 790. f.).

14. Durch blofse Censur (Prüfung der Facta) der Vernunft bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtsame nicht zu Ende (C. 792). Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses seines skeptischen Verfahrens auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung, ist; so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang der Schlüsse des Hume zu untersuchen (M. I, 914. C. 729). Hume hatte es vielleicht in Gedanken, dafs wir in Urtheilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Kant hat diese Art von Urtheilen synthetische genannt, d. i. solche, in denen das Prädicat nicht im Begriffe des Subjects liegt. Synthetische Erfahrungsurtheile werden durch die Erfahrung möglich. Erfahrung ist nehmlich selbst eine solche Verknüpfung der Wahrnehmungen, welche meinen aus Wahrnehmungen entsprungenen Begriff durch hinzukommende andere Wahrnehmungen vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* (ohne Wahrnehmung) aus unserm Begriff hinausgehen und unsere Erkenntnifs erweitern zu können, z. B. wenn wir das Daseyn Gottes behaupten, welches weder in einer Wahrnehmung, noch in dem Begriff Gottes liegt. Nun unterschied Hume noch nicht reine Verstandesurtheile durch Kategorien zum Behuf der Erfahrung (z. B. dafs alle Veränderungen eine Ursache haben müssen), und Vernunfturtheile durch Ideen zum immanenten (für Gegenstände der Erfahrung

zulässigen) oder transscendenten (alle Erfahrungsgrenzen übersteigenden) Gebrauch (z. B. es ist ein Gott), und verwarf daher alle synthetischen Urtheile *a priori* als unmögliche und blofs eingebildete Sätze, die aus dem, was man in empirischen Sätzen zu finden gewohnt sei, zusammengesetzt würden, und denen man daher eine eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilege, z. B. dem Grundsatze der Causalität (M. I, 915. C. 792. ff.).

15. Die skeptischen Verirrungen dieses sonst äufserst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern (welche Behauptungen auf Grundsätze bauen, von denen sie nicht wissen, woher sie sind, und wie weit sie reichen) gemein hatte, dafs er nicht alle Arten der Verknüpfung (Synthesis) des Verstandes *a priori* (deren es nehmlich nach der Zahl der Kategorien zwölfe giebt, von denen die Causalverknüpfung, oder Verknüpfung der Ursache und Wirkung, nur Eine ist) systematisch übersahe. Denn da würde er gefunden haben, dafs die Substantialverknüpfung (nach der in allen Erfahrungsgegenständen etwas Beharrliches seyn mufs, an dem alles Uebrige wechselt) und mehrere andere Verknüpfungen, eben so wie die Causalverknüpfung, vorherbestimmen, wie die Natur in der Erfahrung nothwendig wahrgenommen werden mufs (oder die Erfahrung anticipiren); und so würde er dem *a priori* sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben verzeichnen können (*Essais Philos. sur l'Entendement humain. trad. de l'Angl. de M. Hume 2. Edit. à Amst.* 1761. 8. David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92, 8. David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von M. W. G. Tennemann, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus, von Reinhold, Jena 1793. 8. M. I, 916. C. 795). Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes (dafs z. B. alles Er-

Digitized by Google

kennbare nach der Causalverknüpfung, Substantialverknüpfung u. s. w. verknüpft seyn müsse) und den dialektischen Anmaßungen der Vernunft (z. B. ihre Ideen von einer absoluten Ursache, absoluten Substanz u. s. w. dem Verstande, als zur Erfahrungserkenntniss gehörig, aufzudringen) keinen Unterschied kennt, und doch seine Angriffe eigentlich nur gegen die letztern Anmaßungen gerichtet waren; so fühlt die Vernunft den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen, und kann von ihren Versuchen niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe setzt man sich zur Gegenwehr, und setzt noch um desto steifer seinen Kopf darauf, um seine Forderungen durchzusetzen. Ein völliger Ueberschlag seines ganzen Vermögens aber, und die daraus entspringende Ueberzeugung der Gewissheit eines kleinen Besitzes hebt allen Streit auf, und schränkt alle eiteln Ansprüche auf den genügsamen Genuss eines nicht zu bestreitenden Eigenthums ein (M. I, 917. C. 796.).

16. Demjenigen hingegen, der alle seine Behauptungen auf Grundsätze bauet, von welchen er nicht weiss, woher sie entspringen, und wie weit sie angewendet werden dürfen (dem uncritischen Dogmatiker), der folglich nicht weiss, was der menschliche Verstand erkennen kann oder nicht (die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen hat), der folglich die Grenzen seiner möglichen Erkenntniss nicht nach den critisch erforschten Bedingungen (Principien) aller Erkenntniss geprüft hat, ist der Skepticismus gefährlich. Ein solcher Dogmatiker weiss nehmlich nicht schon zum voraus, ehe man seine Behauptungen noch bezweifelt, wie viel er kann. Er denkt es erst durch seine Versuche ausfindig zu machen, ob es nicht möglich seyn werde, von dem Uebersinnlichen, das ihm noch unbekannt ist, was zu erkennen. Greift ihm nun der Skeptiker seine Behauptungen an, und macht sie ihm zweifelhaft, so schöpft er leicht auch Verdacht gegen alle übrigen, und wird endlich aus einem Dogmatiker ein Skeptiker, und endlich wohl gar negativer Dogmatiker, der das Gegentheil von allen Sätzen der reinen Vernunft behauptet. So gefährlich wird dem uncritischen Dogma-

Digitized by Google

tiker der Skepticismus (M. I, 918. C. 796. f.). Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. So wie einst das Legalgesetz Mosis die Menschen für das Moralgesetz Christi vorbereitete und empfänglich machte, so bereitet der Skepticismus den Dogmatiker für eine gesunde Critik vor und macht ihn dafür empfänglich. Wenn er bis dahin gelangt ist, dann hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten, denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, worauf er keine Ansprüche macht, und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So wird denn also hier nicht der Skepticismus vertheidigt, sondern die skeptische Methode, weil sie die Vernunft auf den rechten Weg, nehmlich den der Critik, bringt, auf welchem sie sich allein in ihrem rechtmäfsigen Besitze sichern kann (M. I, 919. C. 797.).

c.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

17. Die reine Vernunft eröffnet uns nicht etwa ein Feld zu Hypothesen, sie darf nicht dichten und meinen (C. 727.). Hypothese ist eine Meinung, die mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewifs ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht wird.

I.

18. Das erste erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, der durch die Hypothese erklärt werden soll; sonst würde die Einbildungskraft schwärmen (M. I, 921. C. 798.). Da wir uns von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung (die durch die Verstandesbegriffe der Relation und Modalität geschieht) *a priori* nicht den mindesten Begriff machen, und durch die Kategorie des reinen Verstandes (z. B. der Subsanz, Ursache, Möglichkeit u. s. w.) nur die Erfahrungsver-

gründe wirklich gegebener Dinge dienen (M. I, 927. C. 803.).

21. Im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft hingegen sind Hypothesen zulässig, um sich zu vertheidigen, d. h. die Scheineinsichten des Gegners zu vereiteln, welche unserm behaupteten Satze Abbruch thun sollen (M. I, 928. C. 804. f.). Dieser Gegner der reinen Vernunft ist aber in uns selbst; denn speculative Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch. Aeussere Ruhe ist nur scheinbar, s. Gebrauch, transscendentaler (M. I, 929. C. 805.).

22. Will uns unsere Vernunft z. B. vorspiegeln, dass unsere Geisteskräfte von unsern Organen abzuhängen scheinen; so trete dagegen die Hypothese auf, dass der Cörper blos die restringirende Bedingung des Denkens sei. (C. 806.). Will unsere Vernunft anfangen, die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs darum zu bezweifeln, weil ja die Zeugung desselben von ganz zufälligen Ursachen abhängt, und es also bedenklich scheint, die ewige Fortdauer eines jeden Einzelnen (Individuum) von so geringfügigen Ursachen zu erwarten; so biete man dagegen die transscendentale Hypothese auf, dass alles Leben eigentlich intelligibel (nicht Erscheinung, sondern Etwas an sich), und den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen sei, s. Intelligibel M. I, 931. C. 707. f.).

23. Im Ernst lassen sich solche Hypothesen nicht behaupten. Alles dieses ist nicht einmal Vernunftidee, sondern blos zur Gegenwehr ausgedachter Begriff; aber es ist doch vernunftmäfsig, so zu verfahren, um dem Gegner (in uns) zu zeigen, dass man blosen (logischen) Möglichkeiten immer wieder andere Möglichkeiten entgegen setzen könne (M. I. 932. C. 808. f.). Nur relativ, gegen transscendente (alle Erfahrungsgrenzen übersteigende) Anmafsungen haben solche Hypothesen Gültigkeit, übrigens können sie als Meinungen an und für sich nichts gelten. Denn was reine Vernunft behauptet, mufs nothwendig seyn, oder es ist gar nichts; denn die

Digitized by Google

Nothwendigkeit ist ja das einzige Merkmal, dass es die Vernunft aus sich selbst erkennt und nicht erdichtet. Dennoch enthält die reine Vernunft in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen (in 22) aber sind nur problematische Urtheile, d. i. solche, von denen weder die reale Möglichkeit noch Unmöglichkeit gezeigt werden kann. Diese Urtheile können also weder bewiesen noch widerlegt werden, und sind folglich keine Privatmeinungen, und in dieser Qualität muss man sie erhalten, damit sie sich nicht selbst als an sich geltend der Vernunft aufdringen (M. 1, 933. C. 809, f.).

d.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise,

f. Beweis transscendentaler und apagogischer.

---

24. Dies ist nun kürzlich dasjenige, was Kant die Disciplin der reinen Vernunft nennt, eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung, welche aus der Natur der Vernunft selbst und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichtet, vor welchem kein betrüglicher vernünstelnder Schein bestehen kann. Dies wird aus der Betrachtung der vorhergehenden vier Stücke klar seyn. Die Anwendung dieser gegebenen Regeln muss allen Schein, der aus demjenigen Verfahren der Vernunft entspringt, dass sie Grundsätze gebraucht, ohne ihren Ursprung und wie weit sie anwendbar sind geprüpft zu haben (oder der dogmatisirenden Vernunft), aufdecken C. 739.).

25. In der Schulsprache heisst Disciplin gemeiniglich soviel als Unterweisung, Belehrung, allein die Natur der Dinge erheischt es, dieses Wort in der Bedeutung der Zucht zu gebrauchen.

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre I. Hauptst. S. 737. bis S. 810.

Digitized by Google

Discurſiv,

acroamatiſch, dogmatiſch, philoſophiſch, *discurſivum*, *discurſif.* Ein Wort, welches eine der beiden Arten, wie die Vernunft erkennt, ausdrückt. Die Vernunft erkennt nehmlich entweder unmittelbar, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich, wie in der Geometrie, den Gegenſtand ſelbſt durch die Einbildungskraft darſtellt. Sie ſtellt ſich z. B. einen Triangel vor, und ſucht an ihm die Eigenſchaften deſſelben auf, und findet dadurch die Eigenſchaften aller möglichen Triangel. Dieſe Erkenntniſsart heiſst die intuitive oder anſchauende, weil wir bei derſelben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung vor uns haben. Oder die Vernunft erkennt mittelbar, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich, wie in der Philoſophie geſchieht, den Gegenſtand durch Merkmale denkt. Sie denkt ſich z. B. die Tugend als einen Zuſtand der Obermacht der Pflichtgeſinnung im Kampfe mit den pflichtwidrigen Begierden der Sinnlichkeit. Hier haben wir den Gegenſtand nicht vor uns, ſondern denken ihn durch lauter Merkmale, als Zuſtand, Obermacht, Pflichtgeſinnung u. ſ. w. Dieſe Erkenntniſsart iſt die discurſive, oder die durch Begriffe, und gehet durch lauter Gedanken (nicht durch Anſchauungen).

2. Kant ſagt (S. 39.): der Raum iſt kein discurſiver Begriff. Es möchte hierbei vielleicht Jemand denken, daſs es folglich auch wohl Begriffe geben könne, die nicht discurſiv ſind; allein das iſt nicht möglich. Der Verfaſſer der Critik bezeichnet nur eine Eigenſchaft des Begriffs durch das Beiwort discurſiv, gerade ſo, wie man ſagt: ich bin ein ſterblicher Menſch, ohne daſs daraus folgt, daſs es auch Menſchen gebe, die nicht ſterblich ſind. Kant erklärt ſich über die Bedeutung des Ausdrucks discurſiver Begriff näher, durch den Zuſatz: oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt. Unter einem allgemeinen Begriff verſtehen die Logiker einen ſolchen, der alle Vorſtellungen einer Sphäre unter ſich begreift, z. B. der Begriff

Digitized by G

Menſch iſt ein allgemeiner Begriff, weil er alle Menſchen unter ſich begreift, oder allen Menſchen zukömmt. Durch den Zuſatz, wie man ſagt, miſsbilligt Kant aber dieſen Ausdruck, und zwar aus dem Grunde, weil alle Begriffe allgemein ſind, und es, genau genommen, gar keine einzelne giebt, indem einzelne Vorſtellungen, oder ſolche, die nur ein einziges Object (Individuum) vorſtellen, ſtets Anſchauungen ſind. Beſondere Begriffe aber ſind bloſs ſolche allgemeine Begriffe, welche unter andern Begriffen, die eine gröſsere Sphäre haben, mit enthalten ſind. Kant gebraucht daher lieber den Ausdruck discurſiv ſtatt allgemein, welcher von Discurſus herkömmt, mit welchem Wort die Logiker ehemals den Act des Verſtandes, von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuſchreiten, und zuletzt den Vernunftſchluſs, der nebſt der Methode die beiden Arten des Discurſus, im erſtern Sinn, ausmachte, *allein so* nannten. Discurſiv iſt daher jeder Begriff, *weil er* lauter Merkmale enthält, die der Verſtand von der Anſchauung hergenommen, und in eine einzige Vorſtellung, welche eben der Begriff heiſst, vereinigt hat. Der Begriff iſt alſo das Mittel, wodurch der Verſtand den Gegenſtand erkennt, aber eben darum erkennt ihn auch der Verſtand nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch das Mittel des Begriffs, indem der Begriff den Oberſatz giebt, unter welchen jedes Individuum, dem der Begriff zukömmt, im Unterſatze ſubſumirt wird, und alſo jedes Merkmal des Begriffs auch von jedem unter den Begriff gehörigen Gegenſtande geſchloſſen werden kann. Der Begriff Menſch iſt z. B. discurſiv, weil durch ihn das Individuum Cajus für ſterblich erkannt werden kann, indem dem Begriff Menſch das Merkmal ſterblich zukömmt, nach dem Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich,

Cajus iſt ein Menſch, folglich u. ſ. w.

Die Logiker nannten auch die Vernunft, oder das Vermögen zu ſchlieſsen, das discurſive Vermögen (*facultatem discurſivam*).

3. Kant giebt drei Merkmale an, woraus erhelle, daſs der Raum kein discurſiver Begriff ſei, woraus wir zugleich die Merkmale des Discurſiven lernen:

a. Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen; wenn man von vielen Räumen redet, ſo ſind das nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raums. Der Raum iſt alſo ein einzelner Gegenſtand, ein Individuum, folglich kein Begriff, deſſen Merkmal eben iſt, daſs es mehrere Gegenſtände giebt, an welchen er (*in concreto*) zu finden iſt. So giebt es mehrere lebendige Weſen, denen der Begriff Menſch zukömmt, und die darum Menſchen heiſsen; und wieder mehrere Menſchen, die ſich in dem Zuſtande befinden, welchen man Tugend nennt, und die daher das Prädicat der Tugendhaften verdienen.

b. Die Theile des Raumes ſind nicht Beſtandtheile, die vor demſelben als Theile, aus welchen er zuſammengeſetzt ſei, gedacht werden; ſondern nur dann, wenn der Raum da iſt, ſind dieſe Theile in ihm. Mit dem Discurſiven iſt das umgekehrt. Ehe ich noch die Tugend denke, kann ich mir einen Zuſtand, die Pflichtgeſinnung, einen Kampf, die ſinnlichen Begierden u. ſ. w. denken, und dann alles dieſes ſo zuſammenſetzen, daſs der Begriff Tugend herauskömmt. Allein die Theile des Raums ſind lauter Räume, und dieſe ſind folglich nicht vor dem Raum, ſondern bloſs in dem gröſsern Raum, deſſen Theile ſie ſind, da. Puncte, Linien, Flächen ſind nicht Theile, aus denen man einen Raum zuſammenſetzen kann, ſondern Grenzen im Raum, und folglich ebenfalls erſt dann da, wenn Raum da iſt, nicht vorher. Nur ſo läſst ſichs nehmlich denken.

c. Der Raum iſt weſentlich einig, es läſst ſich in ihm überhaupt kein anderes Mannichfaltiges unterſcheiden, als bloſs kleinere Räume, nehmlich ſolche Theile, die durch Einſchränkungen entſtehen; dahingegen wenn er eine discurſive Vorſtellung wäre, ein von ihm verſchiedenes Mannichfaltige in ihm müſste unterſchieden werden können, nehmlich die Merkmale, welche ſelbſt

Digitized by Google

keinen Raum vorſtellten, aber zuſammen in eine einige Vorſtellung vereinigt, den Begriff des Raums gäben. Folglich giebt es fünf Merkmale des discurſiven Begriffs:

α. Unter ihm ſind viele Individua enthalten, oder er hat ein Mannichfaltiges unter ſich;

β. Er hat Beſtandtheile die vor ihm hergehen, und aus denen er zuſammengeſetzt iſt;

γ. Er begreift alſo ein Mannichfaltiges in ſich, wovon jedes Einzelne vom Begriff ſelbſt nicht der Gröſse nach, ſondern ſpecifiſch verſchieden iſt, alles zuſammen aber den Begriff ausmacht;

δ. Er wird gedacht, und iſt alſo ein Product des Verſtandes, nicht der Sinnlichkeit.

ε. Durch ihn wird der Gegenſtand mittelbar erkannt.

Man ſehe übrigens die Artikel Anſchauung und Begriff.

4. Wenn Kant ſagt: die Erkenntniſs eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes, iſt eine Erkenntniſs durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern discurſiv (C. 93.), ſo beſtätigt er damit, daſs durch Begriffe, und discurſiv erkennen, einerlei iſt, und daſs es keine andere Begriffe als discurſive geben könne. Der menſchliche Verſtand ſchauet nehmlich die Gegenſtände nie an, ſeine Gedanken (nicht die Producte der Einbildungskraft, welche ebenfalls Anſchauungen ſind, ſondern die Begriffe) ſtellen nie Individua vor, ſondern ſind ſynthetiſch verknüpfte Merkmale, welche in dieſer Verknüpfung zu einem Ganzen, das eben Begriff heiſst, auf mehrere Individua paſſen (P. 247.) Von discurſiven Beweiſen ſehe man den Artikel Acroamatiſch; von discurſiven Urtheilen den Artikel Urtheil.

Digitized by Google

Disputiren,

disputare, *disputer*. Dieſes Zeitwort bezeichnet das Beſtreben, durch wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile, Einhelligkeit derſelben, nach beſtimmten Begriffen, als Beweisgründen (mit welchen nehmlich ein jeder ſein Urtheil unterſtützet, um es gegen das Urtheil des Andern durchzuſetzen, oder es dahin zu bringen, daſs der Andere dieſem Urtheile beiſtimme) hervorzubringen (U. 233.).

2. Es giebt einen Gemeinort (*locum communem*), oder ein Sprichwort, welches ſehr oft gebraucht wird, wenn Menſchen über Gegenſtände des Geſchmacks einander entgegengeſetzte Urtheile fällen, und bei deſſen Prüfung Kant eben den Begriff des Disputirens ſehr ſchön entwickelt und ihn von dem des Streitens unterſcheidet. Selbſt diejenigen, welche behaupten, daſs ein richtiges Geſchmacksurtheil allgemeingültig (objectiv) ſei, oder daſs Jedermann demſelben beiſtimmen müſſe, gebrauchen jenen Gemeinort. Er heiſst: über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren, d. h. wenn z. B. zwei Menſchen über eine Muſik, die beide gehört haben, ganz entgegengeſetzte Geſchmacksurtheile fällen, oder der eine ſie für ſchön, der andere für nicht ſchön erklärt, ſo können ſie nicht darüber disputiren, ſie können einander keine Gründe entgegenſetzen, um einander zu widerlegen, und ihre Behauptung gegen einander durchzuſetzen, weil das Schöne und Häſsliche nicht durch Begriffe des Verſtandes erkannt, ſondern durch ein auf die Gefühlsfähigkeit wirkendes Reflexionsurtheil gefühlt wird (U. 233.).

3. Wir wollen das noch mehr entwickeln. Es behaupte Jemand, ein Geſicht ſei ſchön, ſo iſt man oft darüber uneinig, und es findet ſich gemeiniglich Jemand, welcher das Gegentheil behauptet, nehmlich, das Geſicht ſei nicht ſchön. Damit aber, daſs man darüber ſtreitet, behauptet man zugleich, der Beſtimmungsgrund eines ſolchen Geſchmacksurtheils ſei objectiv, d. h. es

gebe einen Grund, weswegen Jedermann das Geſicht für ſchön anerkennen ſollte. Nun kann aber dieſen Grund Niemand angeben, er läſst ſich nicht auf Begriffe bringen und durch beſtimmte Worte ausdrücken. Mithin läſst ſich auch das Urtheil nicht beweiſen. Da nun disputiren heiſst, mit Beweiſen ſtreiten, ſo läſst ſich über den Geſchmack nicht disputiren, und dennoch hat man recht, daſs man darüber ſtreitet, wenn die Geſchmacksurtheile mehrerer nicht einſtimmig oder einhellig ſind (U. 233.).

4. Streiten und disputiren iſt alſo nicht einerlei, dieſe Wörter ſind nicht vollkommene Synonymen. Sie bedeuten darin einerlei, daſs ſie einen wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile bezeichnen, der den Zweck hat, Einhelligkeit derſelben hervorzubringen. Aber ſtreiten und disputiren unterſcheiden ſich auch in einem merkwürdigen Puncte von einander, der eben bei dem Geſchmacksurtheile von Wichtigkeit iſt. Bei dem Disputiren über einen Satz, z. B. darüber, ob alle Erkenntniſs *a poſteriori* entſpringe, oder nicht, hat man beſtimmte Begriffe, worüber man disputirt, und aus welchen man disputirt, und dieſe letztern ſind die Beweisgründe für die Wahrheit des Satzes. So iſt Erkenntniſs *a poſteriori* der Begriff von derjenigen Erkenntniſs, die aus der Erfahrung entſpringt, und die Begriffe, aus welchen man den Satz, daſs nicht alle Erkenntniſs *a poſteriori* ſei, beweiſet, ſind die der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mancher Erkenntniſs; weil nehmlich bei jeder Erfahrung auch das Gegentheil derſelben gedacht werden kann, und jede Erfahrung nicht ſtets die nehmliche iſt, ſo kann keine Erkenntniſs, welche mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft iſt, aus der Erfahrung entſpringen. Mithin giebt das Disputiren objective Begriffe, hier die mit der Erkenntniſs verknüpfte Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Gründe des Urtheils, daſs ſie nicht *a poſteriori* ſei, an.

5. Es können aber Fälle ſeyn, wo es unmöglich iſt, Gründe anzugeben, und dennoch ein Satz objectiv oder

Digitized by Google

für Jedermann gültig seyn soll. Wenn man darüber streitet, ob ein Gesicht schön sei oder nicht, so läfst sich schlechterdings kein Begriff angeben, nach welchem man, als einem Beweisgrunde, die Frage entscheiden könnte. Der Satz, das Gesicht ist schön, hat nehmlich zum Prädicat (schön) nicht einen Begriff, sondern ein Gefühl, folglich läfst sich auch kein Begriff als ein Beweisgrund für die Schönheit des Gesichts angeben. Wollte man sagen, die Augen, die Nase, der Mund sind schön, so läfst sich nicht immer behaupten, dafs sie in jeder Verbindung schön seyn werden, oder dafs sie allein, an und für sich schön sind; theils, was die Hauptsache ist, kömmt auch hier die Frage wieder: warum sind sie schön? Wäre diese Frage zu beantworten, so wäre nichts leichter, als ein schönes Kunstwerk, z. B. eine schöne Statüe zu machen, welches man doch nicht lernen kann, weil es nur dem Genie möglich ist. Auch wäre dann die Beurtheilung des Schönen eine Sache des Verstandes, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack, welches doch nicht immer der Fall ist. Wer also über die Schönheit eines Gegenstandes streitet, der kann keine Gründe für sein Urtheil anführen, und er kann also wohl auf Einhelligkeit des Urtheils Anderer mit dem seinigen dringen, d. i. streiten, aber aus Mangel an Beweisen nicht disputiren (U. 233. M. II, 735).

6. Es giebt aber noch ein solches Sprichwort, welches heifst, ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, wodurch man eben andeuten will, dafs der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils subjectiv sei, nehmlich in dem Gefühl jedes einzelnen Menschen liege. Wir haben also hier zwei Gemeinörter:

A. Ueber den Geschmack läfst sich nicht disputiren; und

B. Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack.

Indessen streitet man sich doch so oft über Schönheit, woraus folgt, dafs noch ein Gemeinort fehlt, nehmlich der:

Digitized by Google

C. Ueber den Geſchmack läſst ſich ſtreiten.

Dieſer Satz iſt zwar nicht zum Sprichwort geworden; aber man ſiehet doch, daſs er in Jedermanns Sinn liegen müſſe, da Jedermann nach demſelben handelt, und ſich darüber ſtreitet, ob ein Gegenſtand ſchön ſei oder nicht. Dieſer Satz liegt zwiſchen jenen beiden (A und B) in der Mitte. Er behauptet mehr, als der: Ein jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, und dennoch fehlt es an Gründen, ſo daſs man über Geſchmacksgegenſtände nicht diſputiren kann (U. 233).

7. Ja der Satz C. iſt ſogar das Gegentheil von dem Satze B. Denn wenn ein jeder ſeinen eigenen Geſchmack hat, wie kann man verlangen, daſs Andere mit uns im Geſchmack übereinſtimmen ſollen? Und wenn man das nicht verlangen kann, wie kann man ſich dennoch darüber ſtreiten, ob ein Geſicht ſchön ſei oder nicht; *müſste man* dann nicht ſagen: ich finde es ſchön? *ſollte man* dann nicht, wie etwa bei dem Genuſs der Speiſen zugeben, daſs dem Einen etwas ſchön ſeyn könne, was dem Andern häſslich vorkömmt, und daſs das Geſchmacksurtheil eben ſowohl von der Organiſation des Einzelnen abhänge, als der Sinnengeſchmack etwa von der Beſchaffenheit der Zunge? (U. 233.).

8. Wenn man nehmlich mit Jemanden ſtreitet, ſo urtheilet man nicht nur anders über einen Gegenſtand als der Andere, ſondern man will auch, der Andere ſoll ſein Urtheil aufgeben, und unſerm Urtheile beiſtimmen. Die Streitenden haben alſo einen Zweck, nehmlich den, über ein Urtheil einig zu werden. Sie müſſen alſo auch nothwendig Hoffnung haben, über das Urtheil einig zu werden. Denn da ſich kein anderer Zweck des Streites denken läſst, ſo müſsten ſie entweder ohne allen Zweck ſtreiten, welches bei vernünftigen, d. i. abſichtlich nach Zwecken handelnden Weſen nicht möglich iſt; oder ſie müſſen Einhelligkeit des Urtheils zu erreichen hoffen. Soll nun dies der Fall ſeyn, ſo muſs ſich die Ueberzeugung des einen Streitenden ändern, folglich auch der Grund der Ueberzeugung.

Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dafs der Grund des Einen auch der Grund des Andern werde, d. h. die Ueberzeugung mufs die Eigenschaft der Subjectivität verlieren, und die der Objectivität annehmen. Es müssen folglich Gründe vorhanden seyn, welche allein die Verwandlung der Privatgültigkeit (Subjectivität) in Allgemeingültigkeit (Objectivität) möglich machen. Dies kann aber nur der Fall seyn, wenn die Gründe Begriffe sind, diese sind aber Producte des Verstandes und nicht des Geschmacks. Dafs man dieses übersahe und den Geschmack mit dem Verstande verwechselte, ist die Quelle der verunglückten Versuche so vieler Philosophen, z. B. eines Baumgarten, Batteux, Burke u. a. m., die Grundsätze des Schönen aufzusuchen, und zu bewirken, dafs man sich eben so davon überzeugen könne, dafs etwas schön sei, als davon, dafs ein Satz wahr sei. Dieser Hoffnung sind nun aber die Grundsätze A. und B. (in 6.) gerade entgegen (U. 233. M. II, 736).

9. Es zeigt sich hier also eine Antinomie des Geschmacks, oder wir finden hier zwei einander widerstreitende Sätze, von denen der eine so viel für sich hat, als der andere. Der Satz, oder die Thesis, welche behauptet wird, ist eben der, welcher aus jenem Gemeinort in 6, A. ganz natürlich folgt, und der Natur des Geschmacks, als eines Vermögens durchs Gefühl zu urtheilen, ganz gemäfs ist. Er heifst:

Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, d. i. man kann nicht durch Merkmale angeben, warum etwas schön sei, oder nicht. Es giebt keine Vernunftprincipien, aus welchen man beweisen könnte, dafs etwas schön sei oder nicht, so dafs man Jemanden, der daran zweifelte, oder das Gegentheil behauptete, davon überführen könnte. Denn gründete sich, das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liefse sich darüber disputiren, oder durch Beweise entscheiden, gegen 6, A. (U. 234. M. II, 738).

10. Hierwider zeigt sich nun ein Gegensatz, eine Antithesis, ein Satz, welcher gerade das Gegentheil von dem

Digitized by Google

vorigen Satze ausſagt, und aus dem Satze 6, C. folgt. Dieſer Gegenſatz ſcheint ſogar der Natur des Geſchmacks entgegengeſetzt zu ſeyn, weil es ſcheint, als brächte man dadurch die Gegenſtände des Geſchmacks vor einen Gerichtshof, für den ſie nicht gehören, nehmlich vor den Gerichtshof des Verſtandes, der nach Regeln darüber entſcheiden ſoll, welche Begriffe enthalten, an die wir das, was ſchön iſt, oder nicht, in Anſehung dieſer ihrer Eigenſchaft anpaſſen wollen. Dieſer Gegenſatz heifst nehmlich:

Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen, d. h. es muſs allgemeine Gründe geben, warum etwas als ſchön beurtheilt wird. Denn ſo verſchieden auch die Urtheile über einen Gegenſtand in Rückſicht ſeiner Schönheit ausfallen mögen; ſo lieſse ſich doch nicht einmal darüber ſtreiten, oder verlangen, daſs die Urtheile darüber übereinſtimmen ſollten, wenn es nicht allgemeine Gründe gäbe, auf welche ſich die Geſchmacksurtheile eines Jeden gründen müſsten (U. 234. M. II, 739). Die Auflöſung dieſer Antinomie findet man in den Artikeln Antinomie, 6, a. und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Hier hat nur der Unterſchied zwiſchen den beiden Begriffen, des Diſputirens und Streitens, und der Einfluſs dieſes Unterſchieds bei der Antinomie des Geſchmacks, gezeigt werden ſollen.

11. Kant giebt (Berl. Mon. 1796. S. 487.) noch eine Erklärung des Diſputirens. Er ſagt nehmlich, es heiſse ſo viel, als ſich polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern reiben. Sich an Andern polemiſch reiben, heifst aber eben ſo viel, als ſich durch Urtheile einander wechſelſeitig widerſtehen, und dieſes mit der Philoſophie thun, heifst es nach beſtimmten Begriffen als Beweisgründen thun. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1. vollkommen einerlei, nur daſs ſie nicht den Zweck des Diſputirens enthält, nehmlich, Einhelligkeit der Urtheile hervorzubringen.

Digitized by Google

Doctrin der Urtheilskraft,

f. Logik.

Dogma,

dogmatiſches Urtheil, Lehrſpruch, *dogma*, *dogme*. Ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Die Erläuterung dieſer Erklärung findet man im Artikel: Apodictiſch, 5, wo auch ein Beiſpiel eines ſolchen Satzes gegeben iſt. Das Dogma unterſcheidet ſich von dem analytiſchen Satze, dem Erfahrungsſatze, dem Mathema, dem Verſtandesgrundſatze und dem Vernunftgrundſatze (C. 764).

2. Das Dogma unterſcheidet ſich

a. vom analytiſchen Satze dadurch, daſs es ſynthetiſch iſt. Ein analytiſcher Satz lehrt uns eigentlich nichts mehr vom Gegenſtande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, ſchon in ſich enthält; weil dieſer Satz die Erkenntniſs über den Begriff des Subjects nicht erweitert, ſondern nur erläutert. Ein Dogma aber lehrt etwas, ſ. Analytiſches Urtheil;

b. vom Erfahrungsſatze dadurch, daſs es aus Begriffen entſpringt. Eines Erfahrungsſatzes Gewiſsheit iſt zufällig, ein Dogma hingegen hat apodictiſche Gewiſsheit, d. i. eine ſolche, die mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden iſt;

c. vom Mathema, ſ. Apodictiſch, 5.

d. vom Verſtandesgrundſatze dadurch, daſs es direct aus Begriffen entſpringt. Ein Verſtandesgrundſatz iſt ein indirect-ſynthetiſcher Satz, welcher durch Beziehung ſeiner Begriffe darauf, daſs ohne ihn die Möglichkeit der Erfahrung wegfällt, gültig iſt, wie z. B. der Grundſatz der Cauſalität, daſs jede Verände-

rung eine Urſache haben muſs. Das Dogma hingegen folgt unmittelbar aus Begriffen.

e. von dem Vernunftgrundſatze oder Princip in engerer Bedeutung auch dadurch, daſs es direct-ſynthetiſch aus Begriffen iſt. Ein Vernunftgrundſatz iſt ein indirect-ſynthetiſcher Satz, nehmlich durch Beziehung ſeiner Begriffe (Ideen), entweder theoretiſch, auf die Fortſetzung der Erfahrungsreihen, oder, praktiſch, auf die allgemeingeſetzmäſsige Willensbeſtimmung. Das Dogma hingegen entſpringt unmittelbar, ohne alle Beziehung worauf, aus Begriffen (C. 764. f.).

3. Die reine ſpeculative Vernunft hat keine Dogmata, weil ihre Ideen keine conſtitutive objective Gültigkeit haben; ſondern die Dogmata entſpringen alle aus der praktiſchen Vernunft. Ein aus der Vernunft entſpringender Begriff heiſst eine Idee, z. B. Gott, Seele, Freiheit, Unſterblichkeit u. ſ. w. Dieſe Ideen haben nicht, wie die Erfahrungsbegriffe ihren Gegenſtand in der Erfahrung, ſie dienen auch nicht, wie die reinen Verſtandesbegriffe, dazu, die Erfahrung möglich zu machen, ſ. Conſtitutiv, ſondern der Erfahrungserkenntniſs Richtung und Vollſtändigkeit zu geben, oder ſie ſyſtematiſch zu machen, z. B. alle Reihen von Urſachen und Wirkungen, in einem einzigen Puncte, der oberſten Urſache, von der Seite ihres Anfangs (*a parte ante*) als vollendet anzuſehen. Sie haben alſo an und für ſich keine Gültigkeit, ſondern nur in Beziehung darauf, daſs ſie Vernunftregeln geben, aus welchem Geſichtspunct die Erfahrungsreihen fortzuſetzen ſind, z. B. alle Urſachen und Wirkungen in der Natur ſo zu betrachten, als habe die Reihe derſelben eine abſolut erſte Urſache zum Anfange, die aber eben darum, weil ſie die abſolut erſte iſt, in der Erfahrung, wo alles nur bedingt, oder wieder von etwas anderm abhängig iſt, nicht zu finden ſeyn kann. Der Satz alſo: es iſt ein Gott, iſt für die Erkenntniſs kein Dogma, denn er lehrt nicht etwas, woraus ich die Abhängigkeit der Naturdinge von einer oberſten Urſache

erkenne, da ich mir von einer ſolchen Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, und nicht durch Naturkräfte wirkt, ſondern gar nicht zur ſinnlichen Welt gehört, nicht die mindeſte, als bloſs eine analogiſche Vorſtellung machen kann. Dieſer Satz dient nur dazu, die Reihen der Urſachen und Wirkungen nicht als in ſich ſelbſt gegründet anzuſehen, und keine Natururſache für die abſolut erſte zu halten, ſondern die Unterſuchung über die Natururſachen immer weiter fortzuſetzen. Allein für das Handeln iſt der Satz: es iſt ein Gott, allerdings ein Dogma, denn er gehet unmittelbar aus dem Begriff des Moralgeſetzes in dem moraliſch geſinnten, alſo frei handelnden ſinnlichen Weſen hervor, als aus einem Geſetze des Handelns in einer nicht von unſerm Willen abhängigen, ſondern nothwendigen Naturgeſetzen unterworfenen, ſinnlichen Welt; in der folglich nothwendig eine Verknüpfung ſtatt finden muſs zwiſchen der Befriedigung des aus der ſinnlichen Natur des moraliſchen Sinnenweſens (des Menſchen) entſpringenden Wunſches nach Glückſeligkeit, welche Befriedigung von der Einrichtung der Natur abhängt, und zwiſchen den moraliſchen Grundſätzen, nach welchen das moraliſche Weſen, ohne alle Rückſicht darauf, was es in der Welt für Folgen haben werde, bloſs um dieſer Grundſätze willen handelt. Wer alſo nach ſolchen Grundſätzen und um derſelben willen handelt, der ſetzt damit, oft ohne daſs er es ſich ſelbſt bewuſst iſt, jene Verknüpfung, die aber nur durch einen vernünftigen Welturheber, der das Sittengeſetz will, möglich iſt, voraus, d. i. er glaubt nothwendig an einen heiligen und gütigen, das heiſst weiſen Gott. Denn da das Moralgeſetz unbedingt gebietet: du ſollſt, ſo können wir nicht ſagen, wir wollens verſuchen, ob es gehen wird, als ſittlich gute Weſen auch glückſelig zu werden, ſondern da das Moralgeſetz befolgt werden ſoll, ſo unterwirft die Vernunft damit den Ausgang ihrem Geſetze, und die Welt einer oberſten, nach dieſem Geſetze wirkenden, folglich vernünftigen und weiſen (heiligen und gütigen) Urſache. Folglich iſt das Moralgeſetz aufrichtig befolgen und praktiſch an Gott glauben identiſch, und der

Satz: es iſt ein Gott, ein aus dem praktiſchen Begriff des Moralgeſetzes unmittelbar hervorgehender ſynthetiſcher Satz, oder ein Dogma (C. 764).

Kant. Critik der reinen Vernunft, Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 764. f.

Dogmatiſch,

dogmaticum, *dogmatique*. Kant gebraucht dieſes Wort in mehr als einer Bedeutung:

1. erklärt er es (C. XXXV.) aus ſichern Principien *a priori* ſtrenge beweiſend. Er ſagt, die reine Erkenntniſs der Vernunft, als Wiſſenſchaft, muſs jederzeit dogmatiſch ſeyn, d. h. ſie muſs ſtrenge wiſſenſchaftlich behandelt werden. Dazu gehört, daſs

a. jeder Satz derſelben bewieſen werde;

b. der Beweis aus Principien geführt werde;

c. dieſe Principien *a priori* ſeyn;

d. dieſe Principien ſicher ſeyn;

e. der Beweis die gehörige Strenge habe.

a. Jeder Satz muſs bewieſen werden, heiſst, die objective Gültigkeit deſſelben muſs dargethan, oder aus objectiven Gründen, d. i. aus ſolchen, die für Jedermann gültig ſind, die Wahrheit des Satzes hergeleitet werden.

b. Der Beweis wird aus Principien geführt, heiſst, da jeder Satz ſich auf einem andern gründet, der die Gültigkeit der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat enthält, ſo müſste dieſer beweiſende Satz wieder aus einem dritten, dieſer dritte aus einem vierten u. ſ. w. ohne Ende bewieſen werden; da das aber nicht möglich iſt, ſo muſs an der Spitze aller dieſer Sätze ein Satz ſtehen, der nicht weiter (wenigſtens nicht

auf dieſe Weiſe) bewieſen werden darf, und dieſer Satz heiſst ein Princip oder ein Grundſatz, ſ. Anfang.

c. Dieſe Principien müſſen *a priori* ſeyn, und folglich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den Kennzeichen, daſs ein Satz *a priori* und nicht aus der Erfahrung entſprungen iſt, verbunden ſeyn, ſ. *a priori*.

d. Dieſe Principien müſſen ſicher ſeyn, d. h. ob ſie gleich im Syſtem nicht weiter bewieſen werden, ſo müſſen ſie darum doch nicht ohne alle Prüfung angenommen werden. Es muſs von ihnen ebenfalls vorher unterſucht worden ſeyn, ob ſie auch ſo beſchaffen ſind, daſs man ſich auf ihre Richtigkeit verlaſſen kann, und ob ſie auch auf alle Sätze, ohne alle Einſchränkung, oder nur unter gewiſſen Einſchränkungen, folglich nur auf einige Sätze anwendbar ſind. Die Prüfung dieſer Grundſätze geſchieht eben in der Critik, als einer Grundlage (Perpädeutik), die vor der Wiſſenſchaft der reinen Vernunfterkenntniſs (Metaphyſik) hergehen muſs. Wer dieſe Grundſätze ohne alle Prüfung gebraucht, verfährt nicht dogmatiſch, ſondern, wie wir ſehen werden, dogmatiſtiſch, oder verfällt in den Dogmatismus.

e. Der Beweis ſelbſt muſs endlich die gehörige Strenge haben, d. i. es muſs im Gange deſſelben nicht nur nichts unbewieſen angenommen werden, ſondern auch keine Lücke und kein Sprung im Beweiſe ſeyn; kurz, er muſs nach den Vorſchriften geführt werden, ſ. Beweis. Kant beweiſet z. B. (N. 33.) den Satz: die Materie erfüllt den Raum durch eine beſondere bewegende Kraft. Sein Beweis beſtehet aus folgenden Sätzen:

α. Das Eindringen in den Raum iſt eine Bewegung;

β. Der Widerſtand gegen Bewegung iſt die Urſache der Verminderung derſelben, oder auch der Veränderung derſelben in Ruhe;

γ. Es kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was ſie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung deſſelben Beweglichen in entgegengeſetzter Richtung;

δ. Der Widerſtand, den eine Materie in dem Raume, den ſie erfüllt, allem Eindringen andrer thut, iſt alſo eine Urſache der Bewegung der eindringenden Materie in entgegengeſetzter Richtung;

ε. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft;

Alſo erfüllet die Materie den Raum durch eine beſondere bewegende Kraft.

Hier wird nun der Satz, den Kant aufſtellt, nach der Forderung in a. bewieſen. Es werden dazu fünf Sätze gebraucht, von denen nur einer, nehmlich γ. wieder eines Beweiſes bedarf; die übrigen aber analytiſch, oder durch bloſse Entwickelung gewiſs ſind, indem in allen vieren dem Subject ein Prädicat beigelegt wird, das ſchon im Begriff des Subjects liegt, z. B. das Eindringen in den Raum iſt eine Bewegung. Erklärt man nehmlich Bewegung durch Veränderung des Orts, ſo iſt ja das Eindringen in einen Raum nichts anders, als eine Veränderung des Orts, bei der eine Kraft angewendet werden muſs, um den neuen Ort, in welchem ein Widerſtand iſt, einzunehmen. Den Sätzen α, β, δ, ε liegt alſo der Grundſatz zum Grunde, oder das logiſche Princip, keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Das Gegentheil der Prädicate in α, β, δ, ε würde nehmlich den Subjecten in dieſen Sätzen widerſprechen, z. B. das Eindringen in den Raum iſt eine fortdauernde Ruhe oder Nichtbewegung. Der Satz γ aber bedarf eines neuen Beweiſes, und dieſen hat Kant (N. 20.) gegeben. Ich habe dieſen Beweis im Artikel Bewegung VI. zuſammengeſetzte, S. 610. erläutert, und S. 621. ff. gezeigt, wie unſer Satz aus demſelben folgt.

Der Beweis des ganzen Lehrſatzes wird aber aus Principien oder Grundſätzen geführt; nehmlich nicht

nur aus dem logiſchen Satze des Widerſpruchs, der, wie gezeigt worden iſt, jenen vier analytiſchen Sätzen α, β, δ, ε zum Grunde liegt, ſondern auch aus dem metaphyſiſchen Satze der Cauſalität, daſs jede Veränderung eine Urſache haben müſſe, welcher bei dem Satze β zum Grunde liegt. Denn der Grundſatz der Cauſalität iſt hier nur der Kürze wegen weggelaſſen, indem der Beweis eigentlich ſo heiſſen ſollte: die Bewegung der eindringenden Materie wird vermindert, oder aufgehoben; nun muſs dieſe Veränderung, wie eine jede, eine Urſache haben; dieſe Urſache iſt die Materie, welche den Raum erfüllt, wo hinein die andere dringen will; jene iſt es alſo, die das Eindringen verhindert, welches widerſtehen heiſst; folglich iſt dieſer Widerſtand die Urſache u. ſ. w. Ohne dieſen Grundſatz der Cauſalität wäre keine Verbindung zwiſchen der, beim Eindringen der Materie, erfolgten Verminderung der Bewegung, und der Materie, die den Raum erfüllt, in den das Eindringen geſchehen ſoll. Man ſehe Bewegung, S. 622, 2.

Der Satz des Widerſpruchs und der Grundſatz der Cauſalität ſind übrigens *a priori*, denn ſie ſind beide allgemeine und nothwendige Bedingungen, der erſte, alles Denkens überhaupt, der andere, alles Erkennens, ſ. Analogie der Urſache. Daſs auch der Satz des Widerſpruchs ſicher iſt, und ohne ihn gar nicht gedacht werden kann, beweiſet die Logik. Allein der Grundſatz der Cauſalität kann gar nicht aus Begriffen bewieſen werden, wie man es vor Kant vergeblich verſucht hat. Wer nun dieſen Satz ohne alle Prüfung gebrauchen wollte, etwa als einen durch den geſunden Menſchenverſtand (d i. als einen vom gemeinen Menſchenverſtande in der Erfahrung richtig gebrauchten) anerkannten Grundſatz, würde in den Dogmatismus verfallen. Kant hat daher dieſen Grundſatz, ſo wie alle übrigen, der Conſtruction unfähigen, alſo ächt philoſophiſchen Grundſätze, in der Critik der Erkenntniſsvermögen bewieſen; und zwar den der Cauſalität dadurch, daſs er zeigt, wie ohne ihn gar keine Erfahrung möglich wäre. Endlich hat der zum Beiſpiel aufgeſtellte Beweis alle logiſche Strenge, welches

Digitized by Google

um ſo einleuchtender ſeyn wird, wenn man ſich erinnert, daſs dasjenige, was nicht anders gedacht und vorgeſtellt werden kann, auch in den Dingen ſelbſt, deren Erkenntniſs möglich iſt, nicht anders ſeyn kann, weil dieſe nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind, d. i. von den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens abhängende, und nach denſelben verknüpfte Affectionen unſerer Sinnlichkeit.

2. Kant unterſcheidet alſo ſorgfältig zwiſchen dem dogmatiſchen Verfahren der reinen Vernunft mit vorangehender Prüfung (Critik) ihres eigenen Vermögens (C. 7.) und dem dogmatiſchen Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Das erſtere kann man das kritiſche Verfahren, das letztere das dogmatiſche Verfahren nennen. Das kritiſche Verfahren iſt alſo nicht dem dogmatiſchen, ſondern dem dogmatiſtiſchen Verfahren entgegengeſetzt. Es wäre zu wünſchen geweſen, daſs Kant das Wort dogmatiſtiſch in dieſer Bedeutung gebraucht hätte; ſo würde der zwiefache Sinn, in welchem er das Wort dogmatiſch, nehmlich auch für dogmatiſtiſch, nimmt, nicht die richtige Vorſtellung dieſer ſo wichtigen und fundamentalen Lehre der critiſchen Philoſophie erſchwert haben.

Das kritiſche Verfahren enthält alſo zwei Momente der Wiſſenſchaft der reinen Vernunft:

a. die Kritik des Vermögens der reinen Vernunft;
b. das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft.

Das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft ermangelt des Moments a. oder der Critik. Verſtehet man unter der Popularität in der Philoſophie nicht, wie man ſollte, eine faſsliche, und ſo weit es möglich iſt, ſelbſt den, nicht durch Wiſſenſchaft gebildeten, Verſtand überzeugende Darſtellung der Hauptlehren der Philoſophie, wie ſie durch Wiſſenſchaft und das kritiſche Verfahren in derſelben begründet worden ſind, ſondern, wie bisher, eine geſchwätzige Seichtigkeit in Unterſuchung der Wahrheit ſelbſt, bei der man es mit den Beweiſen nicht ſo ſtren-

ge nimmt, und der Faſslichkeit die Gründlichkeit aufopfert; ſo iſt freilich das kritiſche Verfahren eben ſo wenig populär, als dogmatiſtiſch. Denn dieſe Popularität ermangelt beider Momente a und b. Auch iſt das kritiſche Verfahren eben ſo wenig mit dem ſkeptiſchen Verfahren einerlei, welches keine andere Metaphyſik anerkennt, als die Behauptung, daſs alle reine Vernunfterkenntniſs zweifelhaft ſei und unentſchieden bleiben müſſe. Sondern, nachdem die Kritik einen feſten Grund gelegt hat, ſoll die Metaphyſik allerdings dogmatiſch (d. i. ſtrenge wiſſenſchaftlich, ſo daſs alle ihre Sätze aus, durch die Kritik ausgemachten, ſichern Grundſätzen *a priori* bewieſen werden), und nach der ſtrengſten Forderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden. Dieſe Forderung an ſie, da ſie ſich anheiſchig macht, gänzlich *a priori*, mithin zur völligen Befriedigung der Vernunft, ihr Geſchäft auszuführen, iſt unnachlaſslich. Kant will alſo, daſs derjenige, der einſt das Syſtem der Metaphyſik aufſtellen wird, zu welchem die Kritik den Grund gelegt und den Plan vorgezeichnet hat, die ſtrenge Methode des berühmten Wolf befolgen ſoll, welche freilich, weil ſie der Kritik ermangelte, dogmatiſtiſch wurde. Wenn Kant dieſen Philoſophen den gröſsten aller dogmatiſchen Philoſophen nennt, und ſeinen Mangel einer Kritik der reinen Vernunft auf die Rechnung der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters ſchreibt, ſo ſcheint das erſte ein Lob, und das zweite ein Tadel zu ſeyn, und ſollte folglich dogmatiſtiſche Denkungsart heiſsen (C. XXXVI. ff.)

Kant erklärt das Wort dogmatiſch (C. 7.) durch: ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft. In dieſem Sinne ſagt er von der Metaphyſik, ihr Verfahren ſei im Anfange dogmatiſch. Nun ſagt aber Kant ſelbſt (C. XXXV.), die Kritik ſei nicht dem dogmatiſchen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniſſe, als Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt, denn dieſe müſſe jederzeit dogmatiſch ſeyn, und nennt Dogmatism, das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft ohne

verschiedene Form des unteren Endstiftes. Nach dem Stift, der den Vorgang einleitet, folgt der Stift, der die Bewegung weiterleitet, dann der Stift, der die Bewegung in die Schlagrichtung bringt, und schließlich der Stift, der den Schlag ausführt. Die Stifte sind in einer Stiftwalze angeordnet, die durch ein Uhrwerk gedreht wird. Die Stiftwalze ist in einem Gehäuse gelagert, das mit einer Reihe von Tasten versehen ist. Jede Taste ist mit einem Hebel verbunden, der mit einem Stift der Stiftwalze zusammenarbeitet. Wird eine Taste niedergedrückt, so wird der Hebel gegen den Stift der Stiftwalze gedrückt. Dadurch wird der Stift in die Bahn der Bewegung gebracht, die durch die Drehung der Stiftwalze hervorgerufen wird. Der Stift wird dann von dem Stift, der die Bewegung weiterleitet, erfaßt und in die Schlagrichtung gebracht. Schließlich wird der Stift von dem Stift, der den Schlag ausführt, erfaßt und in die Schlagrichtung gebracht. Der Stift wird dann

aus Begriffen. Z. B. ein dogmatiſches Urtheil, oder ein Dogma, iſt ein Urtheil aus Begriffen. In dieſer Bedeutung iſt das Wort dogmatiſch dem mathematiſchen entgegengeſetzt, welches aus Conſtruction der Begriffe bedeutet. So ſagt man, einen Beweis dogmatiſch führen. Dies wäre nun, im weitern Sinne des Worts, ſo viel als discurſiv und acroamatiſch, und ein dogmatiſcher Beweis wäre dann ſo viel als ein akroamatiſcher, von welchem im Artikel Acroamatiſch ein Beiſpiel gegeben worden iſt, ſ. auch Discurſiv. Allein Kant macht noch einen Unterſchied zwiſchen, den Beweis durch Begriffe führen, und, ihn aus Begriffen führen. Und da kann man denn die discurſiven oder acroamatiſchen Beweiſe, welche in dieſer Bedeutung den Beweis bloſs durch *) Begriffe führen, eintheilen, in dogmatiſche im engern Sinne des Worts, welche den Beweis zugleich aus Begriffen führen, und in kritiſche, oder transſcendentale Deductionen. Dieſe letzteren ſind ſolche Beweiſe, die zwar auch durch Begriffe geführt werden, d. i. bei welchen man keine Conſtructionen gebraucht, deren Beweisgrund aber doch nicht eigentlich ein Begriff, ſondern die Möglichkeit der Erfahrung iſt (C. 228. 263.). Man ſehe hiervon Beweis, 7. Dieſe Bedeutung ſtimmt nun mit der Bedeutung des Worts Dogma überein. In dieſem Sinne ſpricht Kant der ſpeculativen Vernunft alle Dogmata, dogmatiſche Beweiſe und dogmatiſche Methode gänzlich ab. Man muſs alſo wohl unterſcheiden zwiſchen

1. dem dogmatiſchen Verfahren oder der dogmatiſchen Methode, von der Kant ſpricht, wenn er ſie (C. XXXV) für verträglich mit der kritiſchen Philoſophie und für durchaus nothwendig zur Metaphyſik als Wiſſenſchaft angiebt; denn alsdann verſteht er eine ſtrenge

*) Im Artikel Akroamatiſch iſt aus ſo viel als durch, wie das Beiſpiel lehrt.

wissenschaftliche Behandlung der Vernunftwahrheiten überhaupt, mit der Voraussetzung, daß eine Kritik des Erkenntnißvermögens vorangegangen ist, und

2. den dogmatischen Verfahren, der dogmatischen Methode, oder dem Dogmatismus, nach welchem das Gebäude der Metaphysik ohne Kritik des Erkenntnißvermögens aufgeführt wird; welchem Kant entgegensetzt, und

3. der dogmatischen Methode, nach welcher, auf Art der Mathematiker, doch ohne Construction, oder auch nach einer eigenthümlichen Manier, das ganze System der Vernunftwahrheiten aus bloßen Begriffen hergeleitet werden soll. Eine solche dogmatische Methode in der philosophischen Erkenntniß meint möglich, weil es keinen Satz geben kann, der synthetisch wäre, und doch durch eine bloßen Begriff die Gültigkeit der Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat bedinge (C. 765.).

Beide wäre es, wenn man dieses verschiedenen Methoden auch verschiedene Namen gibt, und sie die doctrinale dogmatistische und dogmatische Methode nennte.

Dogmatismus

der Metaphysik, *dogmatismus metaphysicus, dogmatismus der Metaphysique.* Das Verfahren, in der Metaphysik ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen. Wenn nehmlich der Verstand sich von der Einbildungskraft vorspiegeln läßt, als sei es nach Principien, zu reinen Schein Vernunftbegriffen, z. B. der Erkenntniß Gottes, der Seele, u. d. m. zu gelangen, ohne daß das Vermögen, aus welchem diese reinen Vernunftbegriffe entspringen, vorher geprüft worden ist, so dieses der Dogmatismus der Metaphysik. Dieser Dogmatismus ist ohne Critik gefährlich, indem er die wahre Quelle alles der Moralität widerstreiten-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

den Unglaubens, welcher jederzeit ſehr dogmatiſtiſch iſt, ſ. Dogmatiſch. Dieſer Unglaube beſtehet nehmlich darin, daſs man das Daſeyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Unſterblichkeit geradezu läugnet, ebenfalls ohne Prüfung der Grundſätze, auf welche man die Beweiſe für die Verneinung obiger Sätze gründet. Der Artikel Antinomie lehrt, wie dieſes möglich ſei, wenn man die Erſcheinungen für Dinge an ſich hält, welches ohne Kritik des Vernunftvermögens unvermeidlich iſt. Man ſiehet alſo hieraus, wie wichtig die kritiſche Philoſophie iſt, da ſie jenen dogmatiſtiſchen Unglauben ſtürzt, und jene Dogmen, welche der dogmatiſche Unglaube verwirft, gegen alle Einwürfe wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der dogmatiſtiſchen Gegner rettet, und jenen Einwürfen auf immer ein Ende macht (C. XXX. f.)

2. Der Dogmatismus, ſagt Kant ferner (C.XXXV.), iſt die Anmaſsung, mit einer reinen Erkenntniſs aus Begriffen (d. i. der philoſophiſchen), nach Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt in Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit ſie dazu gelanget iſt, allein fortzukommen. So iſt die Vernunft längſt im Beſitze und Gebrauch des Grundſatzes der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache habe. Dieſer Grundſatz iſt ein Erkenntniſs aus Begriffen, man kann ihn nicht conſtruiren, es iſt alſo ein philoſophiſcher und kein mathematiſcher Satz. Wendet man nun dieſes Princip auch auf Gegenſtände an, die nicht in der Erfahrung zu finden ſind, z. B. auf die Welt als einen Inbegriff aller Naturdinge, und auf Gott, ſo ſchlieſst man auch, die Welt muſs eine Urſache haben, und dieſe iſt keine andere als das allervollkommenſte Weſen oder Gott. Erkundigt man ſich nun nicht vorher, wie die Vernunft zu jenem Grundſatze gelangt, und ob ſie auch das Recht hat, ihn auf ſolche Vorſtellungen, wie Gott und die Welt ſind, anzuwenden, welche Erkundigung eben zur Critik der reinen Vernunft gehört, ſo iſt das Dogmatismus.

3. Dogmatismus ist ferner (C. XXXV.) das dogmatische (acroamatische) Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Diese Erklärung ist erläutert worden im Artikel Dogmatisch, 1, B.

4. Der Dogmatismus der Metaphysik, sagt Kant endlich (E. 78), ist das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens selbst, blofs um ihres (der Metaphysik) Gelingens willen. Diese Erklärung stimmt, wie man sieht, mit den vorhergehenden vollkommen überein, nur ist hier noch der Grund angegeben, woher es rührt, dafs man ein solches Zutrauen zu den Principien der Metaphysik hat. Weil es uns nehmlich gelingt, diese Principien *a priori*, z. B. den Grundsatz der Causalität, auf Erfahrung anzuwenden, so scheint das dieselben vollkommen zu bestätigen, und man verlangt daher nicht einmal einen Beweis *a priori* für sie. Wendet man sie nun, durch dieses Gelingen in der Erfahrung verleitet, auch auf Gegenstände, die nicht erfahren werden können, auf das Uebersinnliche, z. B. Gott, den Geist des Menschen, die Unsterblichkeit u. s. w. an, so entstehet der Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen, wenn die Kritik sie nicht vorher geprüft, ihren Ursprung erforscht, und sie als Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung gesichert hat.

5. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist noch unterschieden von dem Dogmatism der Metaphysik. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist nehmlich die Behauptung der intellectuellen Anfänge in den Reihen der Erscheinungen, z. B. einer Weltgrenze, oder dafs die Welt einen Anfang habe. Kant nennt das Dogmatismus der reinen Vernunft von dem wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser Behauptung, durch welches sie sich von dem Empirismus der reinen Vernunft unterscheidet, welches die Behauptung ist, dafs in den Reihen der Erscheinungen jedes Glied sein vorhergehendes habe, und es keinen An-

und die Höhe γ gegeben, dann ist $\alpha = 90° - \frac{\beta}{2}$, $\gamma = \frac{\beta}{2}$, $\gamma = \frac{\alpha}{2}$, $\gamma = \frac{\alpha}{2}$, $\gamma = \frac{\alpha

und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern iſt, folglich als aller Freiheit beraubt (*ſervi*) anzuſehen. Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts zu eigen als ſich ſelbſt, denn beſäſse er etwas zu eigen, ſo wäre zwiſchen ihm und einem andern Eigenthümer darüber ein Streit möglich, zu deſſen Schlichtung kein Richter da wäre. Aber man kann auch ſagen: er beſitzt alles, weil er das Befehlshaberrecht über alle Eigenthümer hat (K. 183. f.).

Dreiſtigkeit.

Eine Art von Zutrauen, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen; — eine vermeintliche Ueberlegenheit über die Urtheile Anderer. Dreiſtigkeit iſt ein nationaldeutſches Wort, und bedeutet eigentlich den Trotz, wodurch wir uns Andern zum Beifall aufdringen.

Druck,

preſſio, *preſſion*. Die Fortdauer der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.). Ein Stein auf meiner Hand wird von der Schwere nach der Erde zu getrieben, dadurch entſtehet ein Druck des Steins auf meine Hand, d. i. er nähert ſich der Hand immer mehr, um nach der Erde zu zu fallen, da die Hand ihn aber aufhält, ſo dauert die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit des Steins und der ihn haltenden Hand, d. h. die Berührung, fort, ſ. Berührung. Ein auf dem Tiſche liegender Stein wird den Tiſch eben ſo drücken. Denn der Tiſch hält ihn in ſeinem Fallen nach der Erde eben ſo auf, wie vorher die Hand. Die Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit zweier Cörper heiſst alſo Berührung, der Anfang der Berührung heiſst Stoſs, die Fortdauer der Berührung, Druck. Dies ſind die Wirkungen der Materien auf einander, die uns, als von der Materie ſelbſt verurſacht, unmittelbar in die Sinne fallen. Dahingegen das An-

nähern der Materien zu einander, und das Durchdrungenwerden einer Materie von der andern uns zwar in die Sinne fällt, aber nicht, dafs es Wirkung dieſer Materien ſelbſt iſt, weil da nichts für unſre Empfindung vorhanden iſt, wodurch ſich die Anziehungskraft der Materien ſo offenbart, wie ihre Zurückſtoſsungskraft durch den Druck (N. 57.).

Dunkel,

ſ. Vorſtellung.

Dunkelheit

in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Kant ſagt (U. IX.): die groſse Schwierigkeit, das äſthetiſche Problem, welches die Natur ſo verwickelt hat, aufzulöſen, werde einer nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflöſung deſſelben, wie er hofft, zur Entſchuldigung dienen, wenn nur klar genug dargethan ſei, dafs das Princip richtig angegeben worden; geſetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nehmlich von einer Erkenntniſs nach Begriffen, mit Recht fordern könne. Dies iſt der Text, zu welchem der gegenwärtige Artikel ein, wie ich hoffe, willkommner Commentar ſeyn ſoll.

1. Das äſthetiſche Problem, von welchem die Rede iſt, heifst:

wie iſt ein Geſchmacksurtheil möglich?

d. i. wie iſt es möglich, etwas für ſchön oder häſslich zu erklären?

2. Vor Kant bildete man ſich ein, man könne ſich einen Begriff von dem, was ſchön und häſslich ſei, machen, und dann nach dieſem Begriff wieder beſtimmen, ob ein Gegenſtand ſchön oder häſslich ſei. Baumgar-

und Kopf, sowie Schwanz, Schwanzwurzel und Hinterbacken, Mittelschenkel und Hinterschenkel, Schienbein und Fußwurzel, Vorderfuß und Hinterfuß, Zehen und Klauen, Zehenspitze und Klauenspitze, Zehenwurzel und Klauenwurzel, Zehenrücken und Klauenrücken, Zehenballen und Klauenballen, Zehenseite und Klauenseite, Zehenkrone und Klauenkrone, Zehenwand und Klauenwand, Zehensohle und Klauensohle, Zehenstrahl und Klauenstrahl, Zehenbein und Klauenbein, Zehenbeinbeuger und Klauenbeinbeuger, Zehenbeinstrecker und Klauenbeinstrecker, Zehenbeinbeugesehne und Klauenbeinbeugesehne, Zehenbeinstreckersehne und Klauenbeinstreckersehne, Zehenbeinbeugesehnenscheide und Klauenbeinbeugesehnenscheide, Zehenbeinstreckersehnenscheide und Klauenbeinstreckersehnenscheide, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutel und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutel, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeuger, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehne, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide und Klauenbeinstreckersehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheide, Zehenbeinbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutelbeugesehnenscheidenbeutel

aber Niemand wird ihn ſchön finden. Wollte man aber ſagen, er iſt nur auf dem Hofe nicht ſchön, weil er demſelben nicht nützlich iſt; ſo wird doch gewiſs Niemand einen mit Dünger überſtreueten Acker ſchön nennen. Aber die Nützlichkeit kann auch nicht mit der Schönheit einerlei ſeyn; beides macht zwar, daſs wir ein Wohlgefallen empfinden, aber dieſes Wohlgefallen iſt bei beiden ſehr verſchieden. Die Nützlichkeit eines Gegenſtandes beſtehet darin, daſs derſelbe wozu gut iſt. Der Dünger iſt nützlich, weil er den Acker fruchtbar macht. Das Wohlgefallen alſo, was ſeine Nützlichkeit in uns erweckt, iſt kein Wohlgefallen an dem Gegenſtande ſelbſt, ſondern an dem Daſeyn des Gegenſtandes, weil wir ihn wozu nöthig haben, und er dazu dient, ja unentbehrlich iſt. Wer keinen Acker hat, findet auch kein Wohlgefallen daran, daſs er Dünger hat, er müſste ihn denn verkaufen können, noch weniger aber an dem Dünger ſelbſt. Die Schönheit eines Gegenſtandes aber beſteht darin, daſs er uns gefällt, ohne alle Rückſicht auf einen Nutzen, den er uns bringt. Ein Gebäude iſt ſchön, nicht weil es dem Beſitzer nützlich iſt, denn wenn wir es ſchön nennen, ſo denken wir weder an den Beſitzer, noch an ſeinen Vortheil, den er aus dem Daſeyn und Beſitze des Gebäudes zieht, ſondern daran, daſs es uns unmittelbar gefällt. Wenn wir etwas ſchön nennen, ſo drücken wir nicht damit aus, daſs wir die Beſchaffenheit des Gegenſtandes mit irgend einem Begriff zuſammengehalten haben, z. B. vom Nutzen, ſondern unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt, und daſs wir ihn für einen Gegenſtand erklären, der Jedermann Luſt, und nicht Unluſt, machen muſs. Hier iſt es alſo der Gegenſtand ſelbſt, und nicht das Daſeyn deſſelben, was uns gefällt. Das Wohlgefallen am Daſeyn eines Gegenſtandes, heiſst das Intereſſe. Es iſt aber ſehr wohl möglich, daſs uns ein Gegenſtand ſehr gefallen kann, und wir ihn folglich für ſchön erklären müſſen, von dem wir doch wünſchen, er wäre nicht da. Ein Frauenzimmer kann ſehr ſchön ſeyn, aber legt ſie alles darauf an, einen unerfahrnen Jüngling, der mir anvertrauet iſt,

Digitized by Google

oder meinen Sohn, zu verführen, so ist sie mir schädlich, und dennoch schön. Uebrigens unterscheidet sich die Schönheit von der Nützlichkeit auch dadurch, dass die letztere nur das Interesse Einiger am Gegenstande rege macht, dahingegen die Schönheit ein allgemeines Wohlgefallen am Gegenstande voraussetzt. Was mir nicht nützt, kann darum doch schön seyn, und ich werde es darum nicht häfslich finden, weil es mir nicht nützt; und umgekehrt kann eine sehr unnütze Sache schön seyn.

Die Vollkommenheit des Gegenstandes kömmt der Schönheit desselben schon näher. Sie ist bei Batteux das zweite Moment der Schönheit, und Baumgarten setzt diese ganz allein in der Vollkommenheit. Ja Baumgarten, und sein Schüler Meier, waren ihrer Sache so gewifs, dass sie nicht nur meinten, die Sache bedürfe keines Beweises, sondern sich auch auf die gründlichen Schönheitskenner ihrer Zeit beriefen, die mit ihnen darin gänzlich einerlei Meinung wären. Nur setzen sie noch eine Bestimmung hinzu; nehmlich die Vollkommenheit sei dann mit der Schönheit einerlei, wenn die erstere undeutlich oder sinnlich erkannt werde (U. 44. M. I, 501).

Die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist die innere Zweckmäfsigkeit desselben, d. h. dass ein Zweck den Grund enthalte, warum der Gegenstand das ist, was er ist. Stimmt alles in dem Dinge zu diesem Zweck zusammen, so hat es qualitative Vollkommenheit; fehlt aber nichts in dem Dinge, was zu seinem Zweck erforderlich ist, so hat es quantitative Vollkommenheit. Ohne Zweck also kann es keine innere objective Zweckmäfsigkeit, oder Vollkommenheit, des Gegenstandes geben, und ob ein Ding vollkommen sei oder nicht, läfst sich aus dem Begriff seines Zwecks richtig beurtheilen. Dass nun Vollkommenheit und Schönheit nicht einerlei sei, soll blofs in einem logischen Unterschied der Erkenntnifs der Zusammenstimmung des Gegenstandes zu seinem Zweck liegen. Ist, sagen Baum-

garten und Meier, dieſe Erkenntniſs deutlich oder vernünftig, ſo wird der Gegenſtand, wenn er zu ſeinem Zweck zuſammenſtimmt, als vollkommen, iſt die Erkenntniſs undeutlich oder ſinnlich, als ſchön erkannt. Jene Philoſophen haben, um dieſen Unterſchied zu erläutern, ein Beiſpiel gegeben, das aber ſogleich, unglücklich genug, die Grundloſigkeit dieſes vorgegebenen Unterſchieds ins Licht ſetzt. „Die Wangen einer ſchönen Perſon, heiſst es, (Meier a. a. O. S. 39.) auf welchen die Roſen mit einer jugendlichen Pracht blühen, ſind ſchön, ſo lange man ſie mit bloſsen Augen betrachtet. Man beſchaue ſie aber durch ein Vergröſserungsglas. Wo wird die Schönheit geblieben ſeyn? Man wird es kaum glauben, daſs eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen iſt, die voller Berge und Thäler iſt, deren Schweislöcher mit Unreinigkeit angefüllt ſind, und welche über und über mit Haaren bewachſen iſt, der Sitz desjenigen Liebreizes ſei, der die Herzen verwundet. Und woher entſteht dieſe unangenehme Verwandlung? Iſt es nicht augenſcheinlich, daſs die ganze Veränderung in unſrer Vorſtellung ſich zugetragen, indem die undeutliche Vorſtellung, durch Hülfe der Vergrölserungsgläſer, dieſer Zerſtörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden?“ Hieraus würde nun folgen, daſs die Wangen der Perſon ohne Vergröſserungsglas für ſchön, aber mit dem Vergröſserungsglaſe für vollkommen wären erkannt worden. Aber wer wird wohl durch einen ſolchen Anblick, als hier beſchrieben worden, die Vollkommenheit der Wangen erkannt haben. Durch die bloſse Anſchauung, vermittelſt eines Sinnes, hier des Geſichts, die Vollkommenheit eines Dinges zu erkennen, iſt eben ſo wenig möglich, als durch die bloſse Betrachtung der Wangen ſie ſchön zu finden. Zur Erkenntniſs der Vollkommenheit der Wangen muſs ich einen Begriff von dem Zweck derſelben haben, und wenn ich auch alles an denſelben dieſem Zweck gemäſs finde, welches mit meinem Verſtande geſchiehet, ſo werde ich ſie darum dennoch nicht ſchön finden; geſetzt, daſs meine Erkenntniſs von dieſer Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen in den Wangen

Digitized by Google

nach Art. 6 Absatz 2 Satz 1 des Gesetzes, betreffend die Abänderung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 1 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 2 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 3 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 4 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 5 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 6 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 7 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 8 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 9 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 10 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 11 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 12 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 13 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 14 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 15 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 16 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 17 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 18 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 19 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 20 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 21 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 22 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 23 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 24 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 25 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 26 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 27 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 28 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 29 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 30 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 31 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 32 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 33 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 34 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 35 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 36 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 37 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 38 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 39 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 40 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 41 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 42 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 43 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 44 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 45 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 46 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 47 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 48 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 49 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 50 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 51 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 52 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 53 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 54 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 55 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 56 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 57 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 58 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 59 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 60 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 61 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 62 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 63 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 64 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 65 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 66 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 67 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 68 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 69 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 70 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 71 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 72 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 73 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 74 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 75 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 76 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 77 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 78 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 79 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 80 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 81 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 82 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 83 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 84 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 85 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 86 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 87 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 88 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 89 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 90 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 91 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 92 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 93 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 94 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 95 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 96 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 97 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 98 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 99 —.

Bekanntmachung, betreffend die Ausführung des Gesetzes über die Kriegsleistungen vom 13. Juni 1873, vom 11. Juni 1887 (Reichs-Gesetzbl. S. 259) — Reichs-Gesetzbl. S. 100 —.

male zum Erkennen daran aufzufinden, denn ich will jetzt den Gegenſtand nicht erkennen; ſondern ich gebe Acht, ob mir der Gegenſtand gefällt oder miſsfällt. Ich halte ihn alſo mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt zuſammen, um durch daſſelbe über ſeine Beſchaffenheit zu urtheilen, aber nicht ihn zu erkennen.

b. Ich ſage ferner nicht, dieſer oder jener Gegenſtand iſt für mich ſchön, ſondern iſt ſchön, und ſetze damit zwar nicht voraus, daſs Jedermann dieſem Urtheile beiſtimmen werde, weil das vorausſetzen würde, daſs ſowohl ich, als Jedermann einen guten Geſchmack habe; aber doch, daſs Jedermann meinem Urtheile beiſtimmen ſollte, und erkläre es damit eben für allgemein, oder behaupte, daſs der Gegenſtand Jedermann gefalle, der Geſchmack habe.

c. Da durch das Urtheil, ein Gegenſtand ſei ſchön, erklärt wird, er gefalle, ſo muſs dieſes Gefallen einen Grund haben. Nun kann er uns, wie gezeigt worden iſt, nicht ſeiner objectiven Zweckmäſsigkeit wegen gefallen, denn ſonſt würden wir ihn für nützlich oder für vollkommen erkennen, aber nicht als ſchön empfinden. Folglich muſs er durch ſeine ſubjective Zweckmäſsigkeit gefallen, d. i. dadurch, daſs er ſo eingerichtet iſt, daſs er dem Subject, welches die Vorſtellung des Gegenſtandes hat, gefallen muſs. Iſt nun dieſe ſubjective Zweckmäſsigkeit von der Art, daſs in dem Subject ein Bedürfniſs liegt, welches durch den Gegenſtand befriedigt wird, ſo hat der Gegenſtand einen ſubjectiven Zweck, allein dann iſt der Gegenſtand dem Subject angenehm, aber nicht ſchön, denn das Wohlgefallen iſt alsdann mit einem Intereſſe verbunden, und es iſt nicht der Gegenſtand welcher gefällt, ſondern das Daſeyn deſſelben. Alſo bleibt nichts übrig, als daſs der Gegenſtand dann ſchön heiſst, wenn er ſubjectiv zweckmäſsig iſt ohne allen Zweck, d. i. wenn er unſerm Erkenntniſsvermögen ſo angemeſſen iſt, daſs mit der bloſsen Auffaſſung der Form des Gegenſtandes Luſt verbunden iſt, worin eben das Gefallen der Schönheit beſtehet. Jeder

Digitized by Google

Augsburger Schreiber arbeitete um Ostern mit Hilfe eines Gehilfen an einer Handschrift, die Ostern fertig sein sollte. Der Gehilfe, der an dem Weihnachtsfest, das Schreiber und Gehilfe gemeinsam feierten, sich betrunken hatte, konnte nicht mehr arbeiten. Der Schreiber mußte allein weiterarbeiten und vollendete das Werk am Ostertag. Als Dank dafür schrieb er in die Handschrift: Ostern ist gekommen, Ostern ist vergangen, Ostern ist vorüber, Ostern ist vollendet, Ostern ist gelobt. Der Gehilfe, der an Weihnachten sich betrunken hatte, konnte nicht mehr arbeiten. Der Schreiber mußte allein weiterarbeiten und vollendete das Werk am Ostertag. Als Dank dafür schrieb er in die Handschrift: Ostern ist gekommen, Ostern ist vergangen, Ostern ist vorüber, Ostern ist vollendet, Ostern ist gelobt.

Ein Schreiber, der sich seiner Kunst rühmte, schrieb in die Handschrift: Ich habe geschrieben, wie ich konnte, ich habe geschrieben, wie ich vermochte, ich habe geschrieben, wie ich verstand, ich habe geschrieben, wie ich wollte, ich habe geschrieben, wie ich durfte, ich habe geschrieben, wie ich sollte, ich habe geschrieben, wie ich mußte, ich habe geschrieben, wie ich moch

Sondern es ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Gefühlsvermögens, welches Kant den Gemeinsinn nennt, als objectiv vorgestellt wird, das heifst, wir gründen unser Urtheil, dafs etwas schön sei, auf unser Gefühl, in so fern ist es subjectiv; nun verstatten wir aber Niemand, hierin andrer Meinung zu seyn, sondern wollen, unser Gefühl soll die allgemeine Norm des Gefühls jedes Andern seyn, es soll Jedermann statt einer Regel dienen, die sich nicht auf Begriffe bringen läfst, d. i. exemplarisch seyn. Wir machen also unser Privatgefühl zu einem gemeinschaftlichen Gefühl, oder behaupten, Andere müssen mit uns einen gemeinschaftlichen Sinn, ein Gefühlsvermögen haben, durch welches sie eben so fühlen, als wir durch das unsrige. Unter dieser Voraussetzung also wird die subjective Nothwendigkeit, dafs wir nehmlich den Gegenstand schön finden müssen, als eine objective vorgestellt, dafs ihn Jedermann, der ihn anschauet, schön finden soll.

Es sind nun, nachdem gezeigt worden ist, was mit dem Urtheile, etwas sei schön (oder das Gegentheil, häfslich) behauptet werde, noch zwei Fragen zu beantworten:

a. wie geht es zu, wenn wir etwas schön finden?

b. wie ist es möglich, dafs ein solches Urtheil *a priori* seyn, oder Nothwendigkeit und Allgemeinheit damit verbunden seyn kann?

a. Antwort auf die erste Frage. Bei einem Urtheile müssen wir auf die Bedingungen desselben merken, d. h. auf dasjenige, was dazu gehört, wenn ein Urtheil möglich seyn soll; diese sind

α. die objectiven materialen Bedingungen;

β. die objectiven formalen Bedingungen;

γ. die subjectiven materialen Bedingungen;

δ. die subjectiven formalen Bedingungen.

α. Die objectiven materialen Bedingungen sind der Inhalt eines Urtheils, die Begriffe im Subject und Prädicat, z. B. die Begriffe, Menſch und ſterblich, in dem Urtheile, der Menſch iſt ſterblich. Dieſe Bedingungen fehlen im äſthetiſchen Urtheile gänzlich. Denn es wird in demſelben von aller Erkenntniſs abſtrahirt, ehe ich noch weiſs, was ein Ding iſt, urtheile ich ſchon, es iſt ſchön oder häſslich. Folglich iſt weder im Subject ein Begriff, noch im Prädicat; denn das Prädicat ſchön iſt kein Begriff vom Dinge, ſondern drückt etwas im urtheilenden Subject aus, was da macht, daſs der Urtheilende den Gegenſtand ſchön findet.

β. Die objectiven formalen Bedingungen des Urtheils ſind die Kategorien oder Verſtandesbegriffe. Dieſe liegen auch dem Urtheile, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei, zum Grunde, und wir haben darnach gefunden, daſs ein ſolches Urtheil ſubjectiv allgemein ſei, ein Wohlgefallen im urtheilenden Subject ausdrücke, ein Verhältniſs des Gegenſtandes zum urtheilenden Subject, nehmlich daſs der erſtere für das letztere zweckmäſsig ſei, angebe, und daſs es Nothwendigkeit ausſage.

γ. Die ſubjective Bedingung eines Urtheils iſt, wenn das Prädicat nichts am Gegenſtande Befindliches, ſondern etwas im urtheilenden Subject Vorhandenes über den Gegenſtand ausſagt, welches niemals Erkenntniſs oder Begriff vom Gegenſtande werden kann. Dieſes kann nun nichts anders ſeyn, als eine ſubjective Luſt oder Unluſt, z. B. der Wein iſt angenehm. Es iſt nehmlich nichts weiter im Subject, was ein Begriff von dem Gegenſtande werden kann, als das Gefühl der Luſt und Unluſt. Iſt dieſe Luſt nun mit der Materie des Gegenſtandes, folglich der Empfindung, welche im Subject der Materie des Gegenſtandes correſpondirt, verbunden, ſo iſt der Gegenſtand angenehm, und die ſubjective Bedingung des Urtheils material, welches aber in dem Urtheile, daſs etwas ſchön ſei, nicht der

Digitized by Google

Fall ist. Folglich bleibt für dieses Urtheil nichts übrig, als dass es auf

3. der subjectiven formalen Bedingung der Urtheile beruhet, d. i. darauf, was es überhaupt möglich macht, dass ein Urtheil entstehen kann, das ist dem Vermögen zu urtheilen selbst, oder der Urtheilskraft. Das Geschmacksurtheil sagt aus, dass wir eine solche Anschauung haben, welche verursacht, dass wir uns der Zusammenstimmung unsers Anschauungsvermögens zum Vermögen der Begriffe bewusst werden. Um die Urtheilskraft nehmlich, als die subjective formale Bedingung der Urtheile, in Thätigkeit zu setzen, wird erfordert, dass die Anschauung aufgefasst werde, welches durch das Anschauungsvermögen (die productive Einbildungskraft) geschieht, theils dass das Verstandesvermögen, welches Begriffe bildet, in Thätigkeit gesetzt werde, theils dass beide Vermögen harmonisch wirken, ohne welches die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff nicht möglich ist. Da nun im Geschmacksurtheil weder Begriffe als Inhalt, noch die blos subjectiven Gefühle, die mit der Materie des Gegenstandes verbunden sind, vorkommen, so kann dasselbe nichts anders seyn, als der Ausdruck dieser Zusammenstimmung des Anschauungsvermögens zum Verstande beim Auffassen eines Gegenstandes. Da durch das Geschmacksurtheil nicht wirklich unter Begriffe subsumirt wird, so ist die Einbildungskraft bei demselben in einer freien Thätigkeit, sie wird nicht durch den Verstand genöthigt, nach der Gesetzmäfsigkeit desselben zu wirken, um den Stoff zu Begriffen zu liefern, sondern schematisirt oder bildet ganz frei; der Verstand hingegen kann nicht anders als gesetzmäfsig wirken. Die Urtheilskraft, welche nun stets reflectirt, oder bei jedem Gegenstande der Anschauung den Begriff sucht, unter den sie subsumiren will, vergleicht den Gegenstand sogleich unabsichtlich mit diesem ihren Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen. Setzt nun bei dieser Reflexion der Gegenstand das Anschauungsvermögen in seinem freien Spiel in Uebereinstim-

Digitized by Google

mung mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes, ſo findet die Urtheilskraft den Gegenſtand zweckmäſsig für ihre Reflexion, wodurch ein Wohlgefallen am Gegenſtand erweckt, und derſelbe als ſchön beurtheilt wird.

Hieraus folgt alſo, daſs der Grund des Geſchmacks kein andrer iſt, als das ſubjective Princip der Urtheilskraft zu reflectiren, oder für einen Gegenſtand den Begriff zu ſuchen, überhaupt, und der Geſchmack iſt nichts anders als die reflectirende Urtheilskraft (U. 145. M. II, 629.).

b. Antwort auf die zweite Frage. Das Geſchmacksurtheil hat zwar ein empiriſches Prädicat, nehmlich ein Gefühl, welches nicht *a priori* ſeyn und auch nicht *a priori* mit einer Vorſtellung verbunden ſeyn kann, (ausgenommen bei der Willensbeſtimmung durchs Moralgeſetz) (U. 149. M. II, 635.). Indeſſen wird doch die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gefühls im Geſchmacksurtheil behauptet, und folglich iſt das Urtheil, daſs ich etwas ſchön finde, *a priori*. (U. 150. M. II, 636.). Die Möglichkeit dieſer Behauptung beruhet nun auf folgendem: wenn eingeräumt wird, daſs in einem Geſchmacksurtheile das Wohlgefallen am Gegenſtande mit der bloſsen Beurtheilung ſeiner Form verbunden ſei, ſo iſt dieſes Wohlgefallen nichts anders, als die Empfindung der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit dieſer Form für die Urtheilskraft, da weder von Erkenntniſs, noch Nützlichkeit, noch Vollkommenheit der Form, als etwas Objectiven, noch vom Bedürfniſſe derſelben, als etwas material Subjectiven hier die Rede ſeyn kann. Nun muſs die Urtheilskraft als ſubjective formale Bedingung eines Urtheils bei allen Menſchen dieſelbe ſeyn; weil 1. ſich ſonſt Menſchen ihre Vorſtellungen und ſelbſt das Erkenntniſs nicht mittheilen könnten, 2. hier nicht von etwas Subjectiven in der Urtheilskraft, ſondern dem Verhältniſſe der in Thätigkeit geſetzten Erkenntniſskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) überhaupt die Rede iſt. Folglich muſs die Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit den ſubjectiven formalen Bedingungen eines Ur-

Digitized by Google

theils, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. das von allem Intereſſe reine Wohlgefallen im Geſchmacksurtheil muſs Jedermann mit Recht angeſonnen werden können (U. 150. M. II. 637.).

Es iſt nun noch die Frage zu beantworten: wie kömmt es denn, daſs der eine behauptet, über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren (*de guſtu non eſt disputandum*), und der Andere doch wieder über den Geſchmack ſtreitet, und folglich die Maxime hat, über den Geſchmack läſst ſich ſtreiten? Iſt das nicht ein Widerſpruch? Behauptet der erſte nicht ganz richtig, daſs das Geſchmacksurtheil ſich nicht auf Begriffen gründe, und ſich folglich nicht beweiſen laſſe, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei? Behauptet hingegen nicht der Andere das Gegentheil?

Antwort. Die Allgemeingültigkeit, die in einem Geſchmacksurtheil behauptet wird, lehrt allerdings, daſs ſich daſſelbe auf einen Begriff gründen müſſe; dieſer Begriff iſt aber unbeſtimmt und unbeſtimmbar, ſonſt würde das Urtheil aufhören ein Geſchmacksurtheil zu ſeyn, und würde ein Erkenntniſsurtheil werden. Nun giebt es aber keinen andern Begriff, der unbeſtimmt und unbeſtimmbar wäre, als den Begriff des Ueberſinnlichen. Folglich muſs dieſer den Geſchmacksurtheilen zum Grunde liegen. Das heiſst mit andern Worten, der Grund des Wohlgefallens an einem Gegenſtande wird von der Vernunft in das Ueberſinnliche geſetzt, und iſt nicht weiter begreiflich. Wir ſehen nur ſo viel ein, daſs auch hier der transſcendentale oder kritiſche Idealismus wieder der Schlüſſel zu den unvermeidlichen Widerſprüchen iſt, welche entſtehen, wenn man die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich hält.

3. Das Princip zur Auflöſung des äſthetiſchen Problems iſt alſo die Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes für unſer Beurtheilungsvermögen. Es kann aber folgende Principien des Geſchmacks geben. Entweder

a. ist das Schöne etwas den Dingen an und für sich zukommendes, eine Beschaffenheit der Dinge, die sie auch hätten, wenn keine sie anschauenden Subjecte vorhanden wären. Dann läge es in der Materie und nicht in der Form, denn die erste ist allein empirisch. Dann wäre aber das Schöne mit dem Angenehmen völlig einerlei, und ein Trunk faulen Wassers, der in der Noth, vor Durst zu verschmachten, so angenehm ist, wäre schön. Dies heifst der Empirismus der Critik des Geschmacks; oder

b. das Schöne ist etwas in dem Erkenntnifsvermögen liegendes, so dafs die Schönheit eben so, durch das Erkenntnifsvermögen, in die Naturdinge hineingelegt wird, wie Raum und Zeit, Ursache und Wirkung u. s. f. Dies ist der Rationalismus der Critik des Geschmacks, und er ist allein richtig, weil sonst mit dem Geschmacksurtheil nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden seyn könnte. Das Geschmacksurtheil ist folglich *a priori*, denn wenn auch andre Menschen einen Gegenstand noch nicht als schön oder häfslich beurtheilt haben, so kann ich dennoch bestimmen, wie sie alle darüber urtheilen sollten. Dieser Rationalismus ist aber entweder

α. von der Art, dafs behauptet wird, das Schöne könne in bestimmte Begriffe gefafst werden, dann wäre das Geschmacksurtheil logisch, und das Schöne nicht von dem Guten, dieses sei nun entweder das Moralischgute, oder das Nützliche, oder das Vollkommene, unterschieden; oder

β. von der Art, dafs behauptet wird, es könne nicht in bestimmte Begriffe gefafst werden, sondern sei blofs die Zweckmäfsigkeit des Gegenstandes in der Auffassung desselben für unser Beurtheilungsvermögen. Dann ist das Geschmacksurtheil wirklich ästhetisch, oder auf einem Wohlgefallen ohne Begriff beruhend. Nun ist aber der Rationalismus wiederum entweder

aa. von der Art, dafs behauptet wird, jene subjective Zweckmäfsigkeit sei eine absichtliche. Dann

hat nehmlich die hervorbringende Urſache den Zweck gehabt, unſre Einbildungskraft zu begünſtigen, und ihr Gegenſtände zur Auffaſſung zu verſchaffen, die zweckmäſsig für das Beurtheilungsvermögen ſind. Dieſe Vorſtellungsart heiſst der Realismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit. Allein dieſer Realismus einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit iſt ein Widerſpruch. Denn da er den Grund des Schönen in den Zweck eines Andern ſetzt, ſo wird dadurch die Zweckmäſsigkeit wieder objectiv. Wir dürften nun den Begriff entdecken, wornach die hervorbringende Urſache den Gegenſtand gebildet hat, um ihn für unſer Beurtheilungsvermögen zweckmäſsig zu machen, oder ſeine Formen für unſer Wohlgefallen einzurichten; dann wäre das Geſchmacksurtheil aber wieder nicht äſthetiſch, ſondern logiſch; oder

bb. von der Art, daſs behauptet wird, jene ſubjective Zweckmäſsigkeit ſei unabſichtlich. Dann iſt die Natur, ohne daſs die Idee vom Zweck bei der Hervorbringung ſchöner oder häſslicher Gegenſtände zum Grunde liegt, zweckmäſsig zur Auffaſſung für unſere Urtheilskraft; und nicht die Natur, ſondern das freie Spiel der Einbildungskraft in der Auffaſſung der Gegeſtände, macht dieſe ſchön. Nicht die Natur erzeigt uns die Gunſt, uns ſchöne Gegenſtände zu liefern, ſondern wir erzeigen der Natur die Gunſt, ihre Gegenſtände als ſchöne aufzunehmen. Die Natur giebt nur durch die Gegenſtande die Gelegenheit, daſs wir die innere Zweckmäſsigkeit oder Vollkommenheit in dem Verhältniſſe der Gemüthskräfte, bei der Beurtheilung jener Gegenſtände, wahrnehmen. Der Grund aber, warum der Gegenſtand für ſchön, das iſt das Wohlgefallen an der Form deſſelben für nothwendig und allgemeingültig erklärt wird, liegt nicht in dem Dinge, ſonſt wäre ein Begriff davon möglich, ſondern in dem Gefühl, welches doch das Wohlgefallen nur ſubjectiv, folglich nicht nothwendig und allgemein macht. Dieſer Widerſpruch wird nur dadurch gehoben, daſs die Naturdinge nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Es iſt nehmlich zwar nicht möglich, durch beſtimmte Begriffe Andern zu be-

weiſen, daß etwas ſchön ſei; aber es liegt in uns der unbeſtimmte und unbeſtimmbare Begriff vom Gemeinſchaftlichen Subſtrat der Menſchheit ſowohl als der Natur außer uns, oder von den Dinge zu ſich, die in den Sinnlichen und den Gegenſtänden der Natur erſcheint. Auf dieſen Begriff, als dem Grund von der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft, gründet ſich auch die Geſchmacksurtheil, und bekommt eben darum die allgemeine Beziehung des Gemeinſchaftlichen einer jeden Wohlgefallens an einem Naturdinge, weil jener Begriff auch das einzelne Naturdinge ift, ſondern der des allgemeinen Subſtrat der Menſchheit und der Natürlichen, welches alle in der Natur uns in einzelnen Subjecten und Objecten erſcheint. (V. 235, 236, 241, 243. 244.)

Aus dieſem Begriff läßt ſich aber nichts erkennen und nichts beweiſen, ſondern er wird nur vorausgeſetzt werden, weil daß der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten iſt (V. 235, 236, 241, 243. 244.).

4. Daß von der Idealismus der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur die Prinzip zur Auflöſung des dialectiſchen Problems ſei, iſt klar dargethan worden. Wir haben geſehen, daß die Einheit, der Gegenſtand ift ſchön, keinen Begriff vom Gegenſtande gebe, ſondern ein Wohlgefallen an demſelben anzeige, welches der Gelegenheit der Erfindung beſtimme, über die durch dieſelben zum Bewußtſein gekommene Zuſammenſtimmung des freien Spiels der Einbildungskraft mit der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes, zur Beurtheilung eines Gegenſtandes überhaupt, anſtoßen. Dieſes Wohlgefallen wird in dem Geſchmacksurtheil als allgemein mitteilbar und nothwendig vorgeſtellt, welches nur möglich iſt unter Vorausſetzung der Identität dieſer Zuſammenſtimmung jener Gemüthskräfte bei allen einzelnen Subjecten, folglich einen übereinſtimmenden Subſtrat, das nur in den verſchiedenen einzelnen Subjecten erſcheint, und bei allen dieſen Subjecten zu dem übereinſtimmenden Subſtrat der ſie ſchon erſcheinen Ge-

ſtandes in dem nehmlichen unbeſtimmbaren Verhältniſſe (oder etwas einem Verhältniſſe Analogen) ſtehet; ohne welche Vorausſetzung das Geſchmacksurtheil nicht objectiv ſeyn könnte, ſondern immer ſubjectiv bleiben müſste. Die beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils ſind:

a. Allgemeingültigkeit, ohne Begriff,

b. Subjectivität, mit Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit verbunden.

Die Momente des Beweiſes für obiges Princip ſind:

a. daſs es kein objectives Princip des Geſchmacks giebt, nach welchem ſich beweiſen läſst, daſs etwas ſchön ſei;

b. daſs das Princip des Geſchmacks das ſubjective Princip ſei, nach welchem die Urtheilskraft überhaupt verfährt, wenn ſie reflectirt, oder zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht; oder die ſubjective formale Bedingung aller Urtheile überhaupt;

c. die Unmöglichkeit der Vereinigung der beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacks, ohne den Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit und die Idee des Ueberſinnlichen als Princip dieſer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit für das Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzen.

5. Die Art, das Phänomen der Urtheilskraft, daſs ſie etwas ohne alle Begriffe, nach einem bloſsen Gefühl, und dennoch objectiv beurtheilt, von dem Princip des Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit abzuleiten, beſtehet nicht darin, daſs die Begreiflichkeit eines Geſchmacksurtheils gezeigt wird, denn dieſes iſt eben ſo unbegreiflich, als ein apodictiſch und unbedingt gebietendes Sittenprincip. Beide gründen ſich auf das Ueberſinnliche. Allein beide ſind wirklich, und von beiden kann gezeigt werden, was ſie nothwendig vorausſetzen. Die Ableitung eines Phänomens vom Ueberſinnlichen iſt nie eine Erklärung, ſondern nur eine nothwendige Annahme der Vernunft, hier zu einer Handlung der Ur-

Digitized by Google

theilskraft, der ſie ſich nicht entſchlagen kann. Dieſe Vorausſetzung iſt darum nothwendig, weil ſie in dem Urtheil ſelbſt liegt; ſo wie in jeder moraliſchen Vorſchrift der freie Wille poſtulirt wird, eben ſo wird auch in jedem Geſchmacksurtheil die Idee des überſinnlichen Subſtrats der Menſchheit und des ſinnlichen Gegenſtandes vorausgeſetzt. Hierdurch wird allien der Widerſpruch zwiſchen Subjectivität und Objectivität des Geſchmacksurtheils gehoben, aber freilich eben deswegen daſſelbe nicht begriffen (U. 237. M. II. 747.).

6. Und nun können wir einſehen, was in dieſer Auflöſung noch dunkel iſt. Es iſt:

a. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf keinen Begriff gründet, und der Verſtand es doch begreifen will;

b. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf den Begriff des Ueberſinnlichen gründet, welches gar nicht begriffen werden kann.

7. Der Grund der Dunkelheit in der Auflöſung des Geſchmacksproblems liegt

a. darin, daſs wir es hier mit einem Gefühl und nicht mit einem Begriff zu thun haben. Wenn ich ſage, das Geſicht iſt ſchön, ſo iſt es, als behauptete ich etwas, was vom Geſicht gedacht werde. Allein das Prädicat ſchön iſt kein Gedanke, kein Begriff, noch weniger liegt es in dem Begriff des Geſichts. Aber ein Urtheil, das zum Prädicat keinen Begriff, ſondern die Ausſage eines Gefühls hat, heiſst äſthetiſch; und die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs das Prädicat nicht im Begriff des Subjects liegt, macht es zu einem ſynthetiſchen Urtheil. Nun behaupte ich aber mit dem Urtheil, das Geſicht iſt ſchön, daſs es auch Andre ſchön finden ſollen, noch ehe ich die Erfahrung mache, ob ſie es ſchön finden. Folglich iſt das Urtheil ein äſthetiſches ſynthetiſches Urtheil *a priori*. Ein Urtheil *a priori* aber bedarf eines Beweiſes, und da kann man nun ein äſthetiſches Urtheil

Digitized by Google

a priori nicht beweiſen, und warum? weil die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat weder in einer Anſchauung gegründet iſt, wie bei der Erfahrung, oder in der Geometrie, noch in einem Begriff, wie in Dogmen, noch in der Möglichkeit der Erfahrung, wie im Grundſatze des Verſtandes, z. B. daſs alle Veränderung eine Urſache habe; ſondern in der Empfindung, daſs mein Anſchauungsvermögen d. i. die Einbildungskraft, in ſo fern ſie einen wirklich vorhandenen Gegenſtand bildet, nicht nur den Verſtand zum Nachdenken darüber, um nehmlich den Gegenſtand auf Begriffe zu bringen, belebt und erweckt, ſondern es ihm auch möglich macht, dieſe Bildungen leicht nach ſeinen Geſetzen zu bearbeiten oder zu denken; und umgekehrt, daſs der Verſtand in ſeinem Beſtreben, Begriffe zu bilden, wieder die Einbildungskraft in Thätigkeit ſetzt, ohne ſie doch durch einen Begriff auf eine ſolche beſtimmte Thätigkeit einzuſchränken, daſs ſie zu dieſem Begriff den Stoff liefern muſs. Dieſe wechſelſeitige Belebung, wobei die Einbildungskraft freies Spiel hat, iſt wie jede Belebung ein Gefühl, und zwar der Beförderung des Zwecks des Erkenntniſsvermögens, folglich ein Gefühl der Luſt, welches macht, daſs wir den Gegenſtand, der dieſe Zuſammenſtimmung beider Vermögen durch die wechſelſeitige Belebung zum Gefühl bringt, ſchön nennen. Es läſst ſich alſo nicht einſehen, daſs etwas ſchön ſei, oder aus Begriffen erkennen, ſondern nur in der Beurtheilung fühlen. Man kann alſo eigentlich ein Geſchmacksurtheil nicht durch Gründe beweiſen, ſondern man müſste die ſubjectiven Hinderniſſe wegräumen, die in falſchurtheilenden Subjecten das Geſchmacksurtheil verfälſchen, welches nicht möglich iſt. Wer in ſeiner Kindheit Grauns Paſſion ſich einüben muſste, und dabei ſehr gemiſshandelt wurde, wird vielleicht einen Widerwillen gegen dieſe Muſik gefaſst haben. Dieſer Widerwille entſtehet nun immer wieder, wenn er die Paſſion hört, verfälſcht ſein Geſchmacksurtheil, und hindert das Subject, ſie ſchön zu finden. Wer ihm beweiſen wollte, Grauns Paſſion ſei ſchön, müſste ihm den Widerwillen dagegen, der von den Schlägen herrührt, die er bekommen hat, wegnehmen können. Noch dunk-

Digitized by Google

ler als dies Bemühen, etwas erkennen zu wollen, was doch nur in der Beurtheilung gefühlt werden kann, ist

b. die Ableitung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils vom Begriff des Uebersinnlichen. Die Möglichkeit einer ganz gleichen Subjectivität, in allen das Schöne oder Häfsliche Beurtheilenden, ist nicht anders denkbar, als so, dafs sie auf einem gemeinschaftlichen gleichen Grunde beruhet. Ich setze nehmlich dadurch, dafs ich ein Geschmacksurtheil fälle, stillschweigend voraus, dafs alle anschauenden Subjecte nicht nur auf einerlei Art afficirt werden, sondern dafs sie auch alle in der Auffassung der Empfindung zur Bildung der Form des Gegenstandes sich des freien Spiels ihres Erkenntnifsvermögens bei den nehmlichen Gegenständen durchs Gefühl der Lust bewufst werden. Dies ist nun freilich nicht anders denkbar als so, dafs die übersinnlichen Substrate des Gegenstandes und des urtheilenden Subjectes in der Erscheinung gleiche Wirkungen hervorbringen. Dies ist aber eine blofs den Wirkungen in der Sinnenwelt analoge Vorstellung, ein Denken, durch welches nichts begriffen wird, sondern das nur jedem Geschmacksurtheile nothwendig zum Grunde liegt. Das Uebersinnliche bekömmt also durch unsern Geschmack gleichsam eine Bestimmung, es wird als die Quelle der Zweckmäfsigkeit der Natur für unser Erkenntnifsvermögen vorausgesetzt.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Vorrede S. IX. — I. Th. §. 15. S. 44. f. — §. 37. 38. S. 149. ff. — §. 57. S. 235. ff. — §. 57. Anmerk. I. S. 245.

Durchdringen,

penetrare, permeare, penetrer. Eine Materie durchdringt die andere mechanisch, heifst, die eine hebt durch Zusammendrückung den Raum der Ausdehnung der andern völlig auf. Eigentlich ist dieser Begriff unmöglich, denn die Materie ist undurchdringlich (*impermeabile*) (N. 38. f.), s. Undurch-

dringlichkeit. Eine Materie durchdringt die andere chemiſch, heiſst, ſie vereinigt ſich ſo mit derſelben, daſs kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr ſpecifiſch unterſchiedenen in derſelben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre. Ob es eine ſolche Durchdringung giebt, läſst ſich nicht ausmachen. Sie läſst ſich aber denken, denn es läſst ſich kein Grund angeben, warum Klümpchen übrig bleiben ſollten, die ſich nicht mit einander vereinigen. Eine vollkommene chemiſche Auflöſung würde eine ſolche Durchdringung der Materien ſeyn, gegen deren Möglichkeit ſchwerlich etwas einzuwenden iſt, und deren Unbegreiflichkeit bloſs auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben iſt (N. 95. ff.) ſ. Auflöſung.

Durchdringende Kraft,

diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann. (N. 67.) Z. B. die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Cörper Einfluſs hat, ſ. Anziehungskraft, 10. f. Die urſprüngliche Anziehung, welche die Materie ſelbſt möglich macht, iſt eine durchdringende Kraft.

Dynamik,

dynamica, dynamique. Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung, als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urſprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht (N. XXI.).

Kant verſtehet aber unter metaphyſiſcher Naturlehre die Wiſſenſchaft von denjenigen Geſetzen

der Natur, die derſelben *a priori* zum Grunde liegen, und nicht bloſse Erfahrungsgeſetze ſind, z. B. daſs die Materie den Raum, den ſie einnimmt, durch zurückſtoſſende Kräfte erfüllt. Alle Veränderung aber, die mit der Materie vorgehen kann, iſt Bewegung; dieſe iſt folglich die Grundbeſtimmung der Materie, und folglich iſt die metaphyſiſche Naturlehre eigentlich eine reine Bewegungslehre. Die Bewegung nun, als zur Beſchaffenheit (Qualität) der Materie gehörig, oder auch, die Bewegung als Beſchaffenheit der Materie, iſt der Gegenſtand, den die Dynamik betrachtet. Die Bewegung wird in derſelben von der Materie ſelbſt abgeleitet, als Wirkung einer Kraft, die derſelben eigenthümlich iſt, und die nicht weiter von einer andern kann abgeleitet werden, und daher urſprüngliche Kraft heiſst. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt die Materie, in ſo fern ſie den Raum erfüllt, welches ihre Grundeigenſchaft iſt, und die Dynamik lehrt, daſs dieſe Erfüllung des Raums die Wirkung der Grundkräfte der Materie zu bewegen iſt.

Es iſt alſo dieſe metaphyſiſche Dynamik wohl zu unterſcheiden von der mathematiſchen, welche als ein Theil der Mechanik betrachtet wird, und von der Berechnung und Ausmeſſung der Wirkungen der mechaniſchen Kräfte (*doctrina de viribus*) handelt; noch weniger iſt ſie die ganze höhere Mechanik, oder die Anwendung der höhern Mathematik auf die mechaniſchen Kräfte und durch ſie gewirkte Bewegungen ſelbſt. Sondern ſie iſt bloſs die philoſophiſche Betrachtung der Grundkräfte der Materie, welche daraus entſpringt, daſs man die Beſchaffenheit der Materie, ohne alle Quantität derſelben, erwägt; dann iſt die Materie nichts anders als ein Bewegliches, das aus bewegenden Kräften beſtehet, wodurch es alle Materie zurückſtöſst, die in den Raum, den die erſtere einnimmt, eindringen will.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 31 — 105.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Die ganze

Naturlehre bekömmt durch sie eine andere Gestalt, indem durch dieselbe die Materie nicht mehr, unter dem Namen des Soliden, als etwas betrachtet wird, was durch blosses Daseyn den Raum erfüllt; denn dies annehmen, heisst alle weitere Untersuchung ein für allemal abschneiden. Sondern die Materie, oder das Reale der Gegenstände äusserer Sinne, ist ursprünglich bewegende Kraft, durch welche erst die mechanische Bewegung der Materie möglich ist. (N. 33.) Statt dass man die Materie bisher als etwas betrachtet, das absolute Undurchdringlichkeit hat, zeigt Kant in der Dynamik, dass dieses ein leerer Begriff sei, und dass die Materie nichts anders als zurücktreibende Kraft sei. (N. 81.)

Ich will hier eine kurze Uebersicht dessen geben, was Kant in der Dynamik vorgetragen hat. Nachdem er nehmlich die Materie, welche das Gegebene (*datum*) ist, das in der metaphysischen Naturlehre *a priori* untersucht wird, nach der Gröfse ihrer Grundbestimmung d. i. der Bewegung untersucht hat, in der reinen Gröfsenlehre der Bewegung (Phoronomie), erforscht er in der Dynamik die Beschaffenheit der Bewegung als Eigenschaft der Materie; die Dynamik ist folglich die reine Beschaffenheitslehre der Bewegung, und da zeigt sich die Bewegung in dem Beweglichen als eine ursprünglich bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Untersuchung giebt, ist, dass sie einen Raum erfüllt. Dies ist also auch die Erklärung derselben, welche an der Spitze der Wissenschaft stehet, und daher die dynamische Erklärung des Begriffs heisst.

Es mufs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demselben *a priori* folgt. Daher sind hier folgende merkwürdige Lehrsätze aufgestellt und bewiesen, die freilich das Gegentheil lehren von unserm bisherigen (atomistischen) System.

a. Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft;

b. die Materie erfüllt ihre Räume durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad, über den kleinern oder gröſsern ins Unendliche können gedacht werden (ſie iſt die erſte weſentliche Grundkraft der Materie);

c. die Materie kann ins Unendliche zuſammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft derſelben ſei, (mechaniſch) durchdrungen werden;

d. die Materie iſt ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt;

e. die Möglichkeit der Materie erfordert, daſs ſie eine Anziehungskraft habe, als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben;

f. durch bloſse Anziehungskraft, ohne Zurückſtoſſung, iſt keine Materie möglich;

g. die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andre durch den leeren Raum (*in diſtans*);

h. die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen, beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Hierdurch wird es nun möglich, folgende Begriffe richtiger zu erklären, und ebenfalls ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

Quantität.
- a. der Materie als Raum erfüllend;
- b. einen Raum erfüllend;
- c. des leeren Raums;
- d. einen Raum einnehmend;

Qualität.
- e. der Anziehungskraft;
- f. der Zurückſtoſsungskraft;
- g. der Ausdehnungskraft, oder urſprünglichen Elaſticität;
- h. des Durchdringens;
- i. der Undurchdringlichkeit;

Digitized by Google

Relation.
- k. der materiellen Subſtanz;
- l. der Trennung;
- m. der phyſiſchen Theilung;
- n. der phyſiſchen Berührung;
- o. der Wirkung in die Ferne (*actio in diſtans*);
- p. der Flächenkraft;
- q. der durchdringenden Kraft.

Noch ſind ein Paar Anmerkungen angehängt als Verſuch zur Conſtruction der Materie, von dem aber Kant ausdrücklich bevorwortet, daſs er ſie nicht als nothwendig zum dynamiſchen Syſtem gehörig aufſtelle und für vollkommen evident ausgebe.

In einem allgemeinen Zuſatze zeigt Kant, daſs er die metaphyſiſche Dynamik vollſtändig abgehandelt habe. Da ſie nehmlich die Anwendung des Verſtandesbegriffs der Beſchaffenheit auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenſtande hat, ſo muſs dieſe Beſchaffenheit durch die drei Momente der Kategorie der Qualität, nehmlich die Realität, Negation und Limitation durchgeführt werden. Und dies iſt geſchehen, denn die Beſchaffenheit der Materie iſt die Erfüllung des Raums, dieſe wird betrachtet

a. der Realität nach, als Erfüllung des Raums durch Zurückſtoſsungskraft;

b. der Negation nach, als etwas, das dem Realen entgegengeſetzt iſt, Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft;

c. der Limitation nach, als Einſchränkung der erſten Kraft durch die zweite, wodurch die Materie einen Grad der Erfüllung des Raums erhält.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, die das dynamiſche Syſtem gegen das atomiſtiſche in Schutz nimmt, d. i. zeigt, daſs das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur nicht die ſogenannte Solidität, oder die abſolute Undurchdringlichkeit ſei; ſondern daſs alles Reale der Gegenſtände äuſserer Sinne

Digitized by Google

Kyrrelit, eine, eine selten vorkommende, dem Pikotit ähnliche, aus der Kyrrhalde (Kyrr) stammende Mineralart, die Kobalt, Nickel, Eisen, Magnesium, Aluminium, Chrom, Titan, Vanadium, Mangan, Zink, Kupfer, Silizium, Sauerstoff und Schwefel enthält.

Kyrrhalde, die, -n, s. Kyrr.

Kyrrhalden, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohner, der, -, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerin, die, -nen, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerinnen, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnern, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaft, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaften, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitliches, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeit, die, -en, s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeiten, die, Pl., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlich, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichen, Adj., s. Kyrr.

Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlichkeitlicher, Adj., s. Kyrr.

**Kyrrhaldenbewohnerschaftlichkeit

Kant, metaphyſ. Anfangsgr. der Naturlehre, Vorrede S. XXI. II. Hauptſt. S. 31 — 105.

Dynamiſch,

dynamicum, *dynamique*. So heiſst etwas, wenn es auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt gehet. Es kann nehmlich etwas entweder blofs eine Beziehung auf die Anſchauung eines Gegenſtandes haben, dann iſt es mathematiſch, weil nehmlich die Mathematik es blofs mit Anſchauungen zu thun hat; oder es hat auf das Daſeyn eines Gegenſtandes Beziehung, dann iſt es dynamiſch, vom griechiſchen Wort δυναμις, welches Kraft bedeutet, weil jedes Daſeyn, als Wirkung, auf eine Kraft, als ihre Urſache, hinweiſet. Das Daſeyn kann man nehmlich nicht conſtruiren oder mathematiſch darſtellen, die Anſchauung hingegen kann man conſtruiren, aber der Gegenſtand derſelben hat darum noch kein Daſeyn; daher iſt die mathematiſche Vorſtellung, welche nur zeigt, wie der Gegenſtand, wenn er da wäre, der Form und Materie nach beſchaffen ſeyn müſste, von der dynamiſchen Vorſtellung, welche ausſagt, dafs und wie ſein Daſeyn möglich, oder wirklich, oder nothwendig iſt, ſehr verſchieden (C. 199.).

2. So giebt es dynamiſche Grundſätze. Dieſe ſind die Analogien der Erfahrung, und die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt, welche nicht um ihres Inhalts willen, ſondern wegen ihrer Anwendung dynamiſche heiſsen, weil ſie nehmlich blofs dazu dienen, Nothwendigkeit, und dadurch Sicherheit in das Daſeyn eines Gegenſtandes der Sinne zu bringen, (C. 201.) ſ. Analogie der Erfahrung, beſonders 4, u. 5.

3. Eben ſo nennt Kant eine Verbindung dynamiſch, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannichfaltigen betrifft, (C. 201 *) ſ. die Wörter: Verbindung und Syntheſis.

4. Verhältniſſe heiſsen dynamiſch, wenn ſie durch eine dynamiſche Verbindung entſtehen, z. B. das der

Digitized by Google

Inhärenz (C. 262.), ſ. Verhältniſs. Uebrigens findet man, was dynamiſche Kategorie, Gemeinſchaft, Idee, Theilung und Naturphiloſophie heiſst, unter dieſen Wörtern und dem Wort Dynamik.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 199. 201. 262.

Digitized by Google

E.

Edel,

nobile, *noble* ist das, was das Gefühl des Erhabenen, aber blofs mit ruhiger Bewunderung verbunden, erweckt (S. II, 294.). Eine grofse Höhe ist edel, denn sie ist erhaben, und dieses Gefühl ist zugleich mit ruhiger Bewunderung begleitet. Der Bau einer aegyptischen Pyramide ist edel, ein Arsenal muss edel seyn (S. II, 297.).

2. Handlungen Anderer, die mit grofser Aufopferung, und zwar blofs um der Pflicht willen, geschehen sind, lassen sich unter dem Namen edler Thaten preisen. In so fern nehmlich Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dass sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind, sind diese Handlungen erhaben, weil die Vorstellung derselben mit dem Gefühl der Ueberlegenheit des Gemüths über die Natur, in ihrer ganzen grofsen Macht sinnlicher Triebfedern, verbunden ist. Dieses Gefühl der Erhabenheit ist aber zugleich mit ruhiger Bewunderung verknüpft (P. 152.).

3. In unsern empfindsamen Schriften wird viel von edlen Handlungen geredet, worunter man überverdienstliche Thaten versteht. Dieser Begriff ist falsch, denn man setzt dabei voraus, dass durch diese Handlungen noch mehr geleistet werde, als die eigentliche Pflicht, die Achtung fürs Gesetz nothwendig erfordert (P. 276.).

Digitized by Google

Educt,

eductum, feines Gleichen, iſt der organiſche Cörper, wenn er als Keim ſchon bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt mit erſchaffen worden, bei jeder neuen Generation aber immer mehr und endlich durch die Begattung vollkommen entwickelt wird (U. 376.).

2. In der Lehre von der Zeugung heiſst das Syſtem, daſs die organiſchen Cörper bloſs Educte ſeyn ſollen, das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; beſſer könnte man es die Involutionstheorie, oder die Theorie der Einſchachtelung nennen. Das Syſtem der individuellen Präformation heiſst es, weil nach demſelben jedes organiſche Individuum ſchon bei der Schöpfung als Keim iſt präformirt oder vorausgebildet worden. Die ſo ſchön abwechſelnden Geſtalten der Gewächſe und Thiere, ſagt Bonnet (Betrachtung über die Natur S. 158.) ſind in dem Syſteme dieſer vortrefflichen Vorherordnung (Präformation) nichts anders, als die letzten Erfolge einer Menge von allmähligen Veränderungen, welche ſelbige vor ihrer Geburt erlitten, und die vielleicht gleich bei der Schöpfung angefangen haben. Es heiſst die Evolutionstheorie, weil nach derſelben die Keime gleich bei der erſten Schöpfung erſchaffen worden, ſo daſs ſich nun eine Generation nach der andern bloſs zu entwickeln braucht. Es heiſst endlich die Involutions- oder Einſchachtelungstheorie, weil man ſich nach derſelben gemeiniglich vorſtellt, daſs die Keime in einander geſchachtelt und bei der erſten Schöpfung gleich in die erſten Stammeltern gelegt ſeyn ſollen, ſo daſs nun eine Generation derſelben nach der andern durch die Paarung oder Befruchtung zur Entwickelung gelange. „Es kann ſeyn, ſagt Bonnet (a. a. O. S. 160.), daſs alle Keime von einerlei Art urſprünglich in einander eingeſchloſſen geweſen, und daſs ſie ſich nur von Geſchlecht zu Geſchlecht entwickeln. Dieſe Hypotheſe der Einſchlieſſung,

Digitized by Google

fährt Bonnet fort, ist der schönste Sieg, den der Verstand über die Sinne erhalten hat, und die Natur scheinet uns selbst richtige Beweise der Einschliefsung darzubieten; sie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeschlossen, einen Embryo in einem andern" (U. 376.).

3. Dem Satze, dafs der organische Cörper das Educt seines Gleichen sei, ist in der Lehre von der Zeugung der Satz entgegen gesetzt, dafs er das Product seines Gleichen sei, worunter verstanden wird, dafs der organische Cörper, nicht aus seines Gleichen entwickelt, sondern wirklich producirt, erzeugt oder hervorgebracht werde (U. 376.). Wäre z. B. die Theorie richtig, dafs die im Saamen der männlichen Thiere beobachteten kleinen Thierchen die Keime zu künftigen vollkommnen Geschöpfen sind, so wären diese Geschöpfe Educte ihres Gleichen. Bildet hingegen ein in der organischen Materie liegender Bildungstrieb das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten, so ist das Geschöpf ein Product seines Gleichen (U. 376.).

4. Kant hält die organischen Wesen nicht für Educte, sondern für Producte ihres Gleichen, aus folgenden Gründen:

a. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, erklärt damit nichts; denn es bleibt immer Hyperphysik, wenn ich die Schöpfung in meine Erklärung einmische, sie mag nun im Anfang alle Keime hervorgebracht und in einander eingeschachtelt haben, oder sie bei Gelegenheit jeder Zeugung hervorbringen.

b. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, kann die Erzeugung der Mifsgeburten nicht erklären. Warum sollte der Schöpfer Keime zu Mifsgeburten erschaffen haben? Da nun offenbar äufsere Ursachen an den Mifsgeburten schuld sind, und die Natur den daraus entstehenden Fehler offenbar nach Möglichkeit gut macht, so mufs der Verfechter der Einschachtelungstheorie doch zugleich eine bildende Kraft in der Materie anuehmen.

c. Wer hingegen das organiſche Weſen für ein Product ſeines Gleichen hält, hat überwiegende Erfahrungsgründe für ſeine Theorie, ſ. Bildungstrieb, III.

d. Wer das organiſche Weſen für ein Product ſeines Gleichen hält, hat die Vernunft für ſich; weil er ſo wenig Uebernatürliches zuläſst, als nur möglich iſt, und, unbekümmert um den erſten Anfang aller organiſchen Materie, der auſser den Grenzen der Phyſik liegt, die Fortpflanzung der organiſchen Weſen, als von der Natur, nicht bloſs entwickelt, ſondern gewirkt, betrachtet (U. 377, 378.).

Man ſehe übrigens den Artikel Bildungstrieb.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. S. 376 - 378.

Ehe,

matrimonium, *mariage*. Die natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft nach dem Geſetze, oder die Verbindung zweier Perſonen, verſchiedenen Geſchlechts, zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitze ihrer Geſchlechtseigenſchaften (Geburtsglieder) (K. 107.).

2. Die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt der wechſelſeitige Gebrauch, den ein Menſch von des Andern Geſchlechtsorganen und Vermögen macht; ſie iſt natürlich, wenn dieſer Gebrauch ſo gemacht wird, daſs dadurch ſeines Gleichen erzeugt werden kann. Dieſe natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft iſt nach dem Geſetze, d. i. nach einer ſolchen allgemeinen Regel, welche dieſe natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft zur Pflicht macht. Es iſt alſo die Ehe eine Verbindung, die

a. den wechſelſeitigen Beſitz der Geſchlechtseigenſchaften zum Zweck hat;

b. zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts geſchloſſen wird;

c. nach dem Geſetze geſchloſſen wird;

Digitized by Google

d. zwiſchen zwei Perſonen geſchloſſen wird;

e. lebenslang dauert. Dieſe letztere Bedingung iſt in der zweiten Erklärung noch hinzu gekommen (K. 107.).

3. a. Die Ehe hat den wechſelſeitigen Beſitz der Geſchlechtseigenſchaften, oder die natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft zum Zweck. Wolf lehrte (Grundſätze des Natur- und Völkerrechts §. 856.), daſs der Zweck der Ehe ſei, Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Das mag allerdings der Zweck ſeyn, zu welchem die Natur den Geſchlechtern Neigung zu einander einpflanzte. Aber es kann nicht der Zweck der Ehe ſeyn, weil dann mit dem Aufhören der Zeit des Kinderzeugens auch die Ehe ſich auflöſen und nicht lebenslang dauern würde.

4. b. Die Ehe wird zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts geſchloſſen. Würde ſie zwiſchen Perſonen eben deſſelben Geſchlechts geſchloſſen, ſo müſste der Zweck derſelben eine unnatürliche Geſchlechtsgemeinſchaft, d. h. ein unnatürlicher Gebrauch ſeyn, den ein Menſch von den Geſchlechtsorganen und dem Vermögen des Andern machen wollte. Das könnte aber nicht eine Ehe nach dem Geſetze ſeyn, weil ſie Uebertretung der moraliſchen Geſetzgebung, und folglich Läſion der Menſchheit in unſrer eigenen Perſon ſeyn würde. Denn der unnatürliche Gebrauch der Geſchlechtsorgane an unſrer eigenen Perſon, iſt der Gebrauch derſelben wider ihren Zweck (indem nicht der wirkliche Gegenſtand, ſondern ein durch die Einbildung geſchaffener dazu reitzt), folglich der Gebrauch unſrer eigenen Perſon als bloſsen Mittels eines Andern, oder unſrer ſelbſt. Denn wer ſeine Geſchlechtsorgane unnatürlich gebraucht, der bedient ſich einer Perſon, bloſs als eines Mittels, zur Befriedigung ſeiner Luſt oder ſeiner thieriſchen Triebe, weil ſie mit Luſt verknüpft iſt. Der Menſch aber iſt keine Sache, mithin nicht etwas, das bloſs als Mittel gebraucht werden kann, ſondern muſs bei allen ſeinen

Digitized by Google

Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann Niemand über den Menschen in seiner Person disponiren, einen unnatürlichen Gebrauch von seinen Geschlechts eigenschaften zu machen (es sei nun zur Onanie, Päderastie oder Sodomie). Die Läsion der Menschheit bei einer solchen Uebertretung des Gesetzes ist nicht blos Abwürdigung, sondern Schändung der Menschheit in seiner Person, weil sie die Menschheit gänzlich der thierischen Neigung überläst, und den Menschen zur genieſsbaren, aber hierin doch zur naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt (P. 78.). (K. 107. G. 67.).

5. c. Die Ehe wird nach dem Gesetze geschlossen. Wenn zwei Personen von ihren Geschlechtseigenschaften wechselseitigen Gebrauch machen wollen, so dürfen sie dieses nicht beliebig, sondern müssen einen gesetzlichen Vertrag darüber machen, wodurch ihnen jener Gebrauch zur Pflicht wird. Der Beweis, den Kant für diesen Satz giebt, ist vorzüglich angefochten worden, daher er verdient besonders ins Licht gesetzt zu werden.

6. Beweis. α. der natürliche Gebrauch, den eine Person des einen Geschlechts von den Geschlechtsorganen des Andern macht, ist ein Genuſs, zu dem sich jene Person dem Andern hingiebt.

β. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, denn er wird blos das Mittel der Befriedigung eines Naturbedürfnisses des Andern, dass er lebt oder Vernunft hat, unterscheidet ihn nicht z. B. von der Speise, womit der Andere seinen Hunger stillt *). Nun wider-

*) Der Weise sieht beide Instincte, den Hunger und die Liebe, mit gleichen Augen an; er siehet im Essen und Lieben des Seinigen nichts Unanständiges, aber im Essen und Lieben des Fremden sieht er zwei gleich grofse Frevelthaten. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 318.

ſtreitet er aber dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon, ſich bloſs als Mittel gebrauchen zu laſſen.

7. Nur unter der einzigen Bedingung iſt es möglich, daſs ſich ein Menſch dem andern zum Genuſſe hingebe, ohne daſs es dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreite, daſs ſie einander wechſelſeitig rechtlich erwerben. Was nehmlich ein Menſch genieſst, das muſs das Seine ſeyn, er muſs es alſo rechtlich erworben haben. Wenn nun ein Menſch die Geſchlechtseigenſchaften des Andern zu ſeinem Genuſſe gebraucht, ſo muſs er dieſe, folglich den Menſchen, der dieſe Geſchlechtseigenſchaften hat, ſelbſt, erworben haben. Der Menſch muſs alſo ſeine Sache geworden ſeyn. Dieſes wäre aber eine Verletzung der Rechte der Menſchheit in der Perſon des erworbenen Menſchen. Folglich muſs der Menſch, welcher ſich dem Andern zum Genuſſe hingiebt, dieſen auch erwerben, weil jener alsdann die Sache deſſen iſt, der ihm, der ſich zum Genuſſe hingiebt, auch gehört, folglich dadurch ſein eigenes Eigenthum wird, d. i. ſein eigener Herr bleibt, oder ſeine Perſönlichkeit wieder herſtellt.

8. Folglich iſt der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften nur nach dem Geſetze, d. i. unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, und allein unter dieſer Bedingung möglich; denn nur unter dieſer Bedingung kann der Eine von dem Andern den Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften mit Recht fordern, und einer dem Andern ſich zum Genuſſe hinzugeben verpflichtet ſeyn.

7. Dieſes Eherecht iſt ein perſönliches Recht, d. h. ein ſolches, durch welches ein Menſch die Willkühr eines andern durch ſeine eigene nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That, nehmlich ſich zum Genuſſe ſeiner Geſchlechtseigenſchaften hinzugeben, beſtimmen kann. Aber dieſes perſönliche Recht iſt es doch zugleich auf eine dingliche Art, d. h. ſo, als wäre die Perſon, deren Willkühr durch die eines

Ehebruch, Ehescheidung, Ehetrennung, Ehe- und Familienrecht, Ehe- und Familienrecht, Ehe- und Familienrecht

würde die Perſon, die ſich weggiebt, nur einen Theil des Mannes, oder des Weibes gewinnen, weil Mann oder Weib zugleich ihren Mitgenoſſen in der Ehe gehören würde, und ſo würde ſich dieſe Perſon immer zur bloſsen Sache machen. Giengen aber z. B. zwei Männer und zwei Weiber (oder überhaupt mehrere Perſonen beiderlei Geſchlechts, aber ſo, daſs die Zahl der Männer und Weiber gleich wäre) eine gemeinſchaftliche Ehe ein, ſo würde jedes Weib zwei Männern und jeder Mann zwei Weibern gehören. Hier ſcheint es zwar, als hebe ſich beides mit einander auf, und als ſei folglich eine ſolche Ehe erlaubt. Allein wenn ein Mann zwei Weiber hat, ſo iſt jedes Weib, wie gezeigt worden, eine bloſse Sache, denn es erwirbt nur einen Antheil an dem Mann, nicht den ganzen Mann; würde nun noch ein Mann in die Ehe aufgenommen, ſo würde jedes Weib an jedem Mann einen rechtlichen Antheil haben, und jeder Mann an jedem Weibe. Hierdurch würde aber die Perſönlichkeit des Weibes nicht wieder hergeſtellt, welches daraus erhellet, daſs das ganze vorige Verhältniſs alsdann bleibt, das Weib aber noch einen Herrn mehr bekömmt, der ihr ebenfalls nicht ganz gehört. Kurz, in einer ſolchen Ehe von mehrern Paaren beiderlei Geſchlechts behandeln ſich alle Perſonen einander als Sachen, indem ſie ſich an jede Perſon ganz hingeben und doch nur jede Perſon zum Theil erwerben. Denn daſs es mehrere Miteigenthümer einer Perſon giebt, vermehrt die Sklaverei derſelben, daſs ſie aber mit mehrern Miteigenthümerin an ſo viel Sachen von gleichem Werth iſt, als Eigenthümer ſind, vermindert den Werth des Eigenthums weit unter dem, wenn die Perſon nur eine dieſer Sachen, aber allein beſäſse, weil in beiden Fällen, wenn ſie mehrern zugehört, und wenn ſie mit mehrern etwas beſitzt, ihre Willkühr mehr gebunden iſt. Folglich iſt nur die Monogamie eine wahre Ehe, d. h. die Ehe wird nur zwiſchen zwei Perſonen geſchloſſen. Beide Perſonen heiſsen Eheleute oder Ehegatten, und insbeſondere der Mann der Ehemann, und das Weib die Ehefrau (K. 109).

9. e. Die Ehe wird endlich auf Lebenslang geſchloſſen. Wäre die Ehe nur auf beſtimmte Zeit

geſchloſſen, ſo hätten ſich beide Perſonen einander nur auf beſtimmte Zeit verdungen, und wären alſo nicht wechſelſeitiges Eigenthum geworden. Nun kann zwar eine Perſon der andern ihre Willkühr zu beſtimmten Dienſten verdingen, aber nicht den Gebrauch ihrer Gliedmaſsen, als nur vermittelſt ihrer eigenen Willkühr. Denn jeder Menſch, deſſen Gliedmaſsen von einem Andern, und nicht durch des erſtern eigene Willkühr gebraucht werden, wird als Sache behandelt, weil mit der Willkühr die Perſönlichkeit wegfällt, indem alsdann noch weniger der freie Wille möglich iſt. Eben daher müſſen bei dem Gebrauch der Gliedmaſsen eines Menſchen dieſe entweder durch die eigene Willkühr deſſelben, z. B. bei Dienſtboten, oder ſo gebraucht werden, daſs die Gliedmaſsen des Gebrauchenden zugleich in der Willkühr des Gebrauchten ſind, d. h. daſs ſie wechſelſeitiges Eigenthum werden. Dieſes iſt aber nicht möglich durch Verdingung. Folglich ſind die Ehe auf Zeit oder das Concubinat, die Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuſs oder die Hurerei, und der unehliche Beiſchlaf keine Ehe, ſondern geſetzwidrig; und die Ehe muſs lebenswierig ſeyn *).

10. Aus den ſo eben angeführten Gründen kann es auch nie ein, auf das Vernunftrecht gegründetes, poſitives Geſetz geben, nach welchem eine Perſon ge-

---

*) Es iſt merkwürdig, daſs der Beſitz einer Perſon zum Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften, auf eine beſtimmte Zeit, und nicht auf Lebenszeit, rechtswidrig iſt, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Ehe ſelbſt unmöglich macht. Dahingegen der Beſitz eines Dienſtboten, auf Lebenszeit, und nicht auf eine beſtimmte Zeit, rechtswidrig iſt, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Hausherrſchaft unmöglich macht. Der Grund liegt nehmlich darin, daſs im erſtern Fall der Ehegatte ſeine Perſönlichkeit ſich allein dadurch erhält, daſs er ſich nicht verdingt, ſondern Herr bleibt; und daſs im zweiten Fall der Dienſtbote ſeine Perſönlichkeit dadurch verliert, wenn er ſich nicht verdingt, ſondern auf Lebenslang, folglich zum Sklaven, hingiebt. Die Aufhebung der Perſönlichkeit macht aber jeden Contract null und nichtig.

zwungen werden könnte, den Vertrag, durch welchen sie sich zum einmaligen Genusse an eine andere verdungen hat, zu halten. Denn ein Vertrag, durch welchen die Rechte der Menschheit einer der Personen, die den Vertrag machen, lädirt werden, oder die Persönlichkeit einer derselben aufhörte, ist kein Vertrag, weil ein Vertrag und das Halten desselben eben die Persönlichkeit vorausetzt. Eben so wenig kann der Concubinat ein Vertrag seyn, und wenn ein Theil den andern, nach Belieben, verläst, so kann keiner über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen, weil kein Theil durch einen rechtlichen Vertrag ein Recht auf den andern gehabt hat. Die Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur grössern Herrschaft des einen Theils über den andern zu benutzen, ist ebenfalls keine wahre Ehe, und nach dem Naturrecht kein Vertrag; denn sie ist nichts anders als ein, durch willkührliche positive Gesetze, die sich nicht auf das Naturrecht gründen, erlaubtes Concubinat, weil in einer wahren Ehe die grössere Herrschaft des einen Theils über den andern wegfällt.

11. Die Frage: ob es also nicht der natürlichen Gleichheit der Verehlichten, als solcher, widerstreite, wenn das Gesetz (1. Mos. 3, 16.) von dem Manne im Verhältnisse auf das Weib sagt: er soll dein Herr, d. i. Er der befehlende, Sie der gehorchende Theil seyn? beantwortet Kant so: die Herrschaft, von der hier die Rede ist, betrifft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das des Weibes, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und das darauf gegründete Recht zum Befehl. Denn da bei einer Gesellschaft von zwei Personen, in dem Fall, dass der Wille derselben nicht von selbst Einheit hat, nicht die Mehrheit der Stimmen entscheiden kann, und sie beide einen und denselben Zweck, nehmlich das gemeinschaftliche Interesse des Hauswesens zu bewirken, zu haben verpflichtet sind, so muss es die Pflicht dessen, der dieses Interesse am wenigsten bewirken kann, d. i. des Weibes seyn, zu wollen, dass die

Digitized by Google

Ehren, dem, -s, Pl. -, Ehrenmann, der, -s, Pl. Ehrenmänner, Ehrenmitglied, das, -s, Pl. -er, Ehrenpflicht, die, -, Pl. -en, Ehrenplatz, der, -es, Pl. Ehrenplätze, Ehrenpreis, der, -es, Pl. -e, Ehrenrettung, die, -, Pl. -en, Ehrensache, die, -, Pl. -n, Ehrenschuld, die, -, Pl. -en, Ehrenwache, die, -, Pl. -n, Ehrenwort, das, -es, Pl. -e, Ehrenzeichen, das, -s, Pl. -, Ehrenzeugnis, das, -ses, Pl. -se, Ehrenzeugnisse, Ehrenzeugnisse, Ehrenzeugnisse

liche Folge aus der Verbindlichkeit, nur in eine ſolche Ehe zu treten und ſie zu vollziehen, wie ſie bisher erklärt und bewieſen worden iſt). Uebrigens folgt von ſelbſt, daſs zwei Perſonen, die einander wechſelſeitig beſitzen, damit auch die Glücksgüter beſitzen, die der andern zugehören, doch kann ſich jede derſelben durch einen beſondern Vertrag des Gebrauchs eines Theils derſelben, oder auch aller, begeben.

14. In den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre (T. 78.) wirft Kant noch einige merkwürdige hierher gehörende caſuiſtiſche Fragen auf, die wir noch erwägen, und zugleich einen Verſuch machen wollen, ſie zu beantworten. In der Beiwohnung der Geſchlechter iſt die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art, der Zweck der Natur; dieſem Zweck darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden, indem die Maxime, nach der dieſes geſchähe, als allgemeines Naturgeſetz der Natur widerſprechen, und ſie aufheben würde. Iſt es aber erlaubt, auch ohne auf jenen Zweck der Natur Rückſicht zu nehmen, ſich (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe) jenes Gebrauchs anzumaſsen?

15. Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen) u. ſ. w. nicht der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen? oder giebt es hier ein Erlaubniſsgeſetz der moraliſch-praktiſchen Vernunft, welches etwas an ſich Unerlaubtes (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht?

16. Nach dem Naturrecht iſt das keine Frage, denn da der Zweck der Ehe der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften iſt, ſo darf dabei weiter auf keinen andern Zweck Rückſicht genommen werden. Nach der Moral aber ſoll die Maxime beurtheilt werden, nach welcher die eine Perſon die Geſchlechtseigenſchaften der andern gebraucht. Um dieſes zu erörtern, ſetze man zuerſt die Maxime, die

Geſchlechtseigenſchaften nie zum Vergnügen, ſondern bloſs zum Kinderzeugen zu gebrauchen, ſei allgemeines Geſetz; ſo iſt ein ſolches Geſetz allerdings dem Zweck der Natur gemäſs, folglich ohne Widerſpruch in ſich ſelbſt. Nun iſt aber der Act des Kinderzeugens zugleich mit der gröſsten Sinnenluſt verbunden, die an einem Gegenſtande möglich iſt. Man ſetze nun, es ſei allgemeines Geſetz, nie um dieſer Sinnenluſt willen, in der Ehe, Gebrauch von den Geſchlechtseigenſchaften zu machen; ſo würde das ſo viel heiſsen, als, es ſei Pflicht, nie eine ſinnliche Triebfeder wirken zu laſſen, indem die Erhaltung des Lebens durch Speiſe und Trank und jede Befriedigung eines Naturbedürfniſſes mit Vergnügen, als der ſinnlichen Triebfeder dazu, verbunden iſt; welches wir als allgemeines Geſetz nicht wollen können, weil es der Natur widerſprechen, und alles Vergnügen widergeſetzlich oder unerlaubt machen würde. Die Maxime, bei dem Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, iſt alſo keine Rechtspflicht, ſondern eine Tugendpflicht. Nun iſt aber jede Tugendpflicht von weiter Verbindlichkeit, das iſt, das Geſetz kann nicht beſtimmt angeben, wie und wie viel zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, nehmlich hier auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, gewirkt werden ſolle (T. 20). Wenn daher nur nicht dieſem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, und keiner andern Pflicht, z. B. der, die eigene, oder des Ehegenoſſen Geſundheit zu erhalten und ihr nicht zu ſchaden, entgegen gehandelt wird; ſo erlaubt das Moralgeſetz, auch dann von den Geſchlechtsorganen in der Ehe Gebrauch zu machen, wenn es nicht möglich iſt, Kinder zu zeugen, und doch der Naturtrieb vorhanden iſt und Befriedigung fordert. Die Behauptung, daſs man dem Naturtriebe in dieſem Falle ſtets widerſtehen müſſe, iſt Purismus in der Moral, d. i. eine Pedanterei in Anſehung der Beobachtung der Pflicht der Keuſchheit, was die Weite derſelben betrifft. Denn wir würden alsdann die Pflicht der Keuſchheit, welche ethiſch iſt, völlig zu einer Rechtspflicht machen, oder eine an ſich unvollkommene Pflicht, von der es Ausnahmen geben kann,

als eine vollkommene behandeln. Es kann an ſich nicht unerlaubt ſeyn, ſich das Vergnügen des Ehegenuſſes auch ohne Rückſicht auf das Kinderzeugen zu machen, wenn dieſer Zweck entweder ſchon erfüllt iſt, oder nicht erfüllt werden kann; denn was weder Pflichtwidrig iſt, noch Pflicht, das iſt erlaubt. Nun kann es nicht Pflicht ſeyn ohne Rückſicht auf das Kinderzeugen, das Vergnügen des Ehegenuſſes zu genieſsen, weil das wider den Zweck der Natur ſeyn würde; es kann aber auch nicht allgemein Pflichtwidrig ſeyn, weil wir das als allgemeines Geſetz nicht wollen können, folglich iſt es erlaubt unter den angeführten Bedingungen (T. 79).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. Tit. §. 24 — 27. S. 106 — 111.

Deſſ. metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Eth. Elementarl. I. B. I. Hauptſt. II. Artik. Caſ. Fragen. S. 78. 79.

Ehrbarkeit,

Wohlanſtändigkeit, ethiſche Ehrbarkeit, *honeſtas externa*, *honnêteté externe*. Das Phänomen der Ehrliebe im äuſsern Betragen (T. 142). Man nennt den innern Anſpruch auf das Recht, daſs andere Menſchen Achtung für uns haben, und dieſelbe auch äuſserlich bezeigen ſollen, die Ehrliebe. Dieſer Anſpruch iſt etwas in unſern Geſinnungen, und kann auch äuſserlich erſcheinen, dann wird dieſe Geſinnung ein Phänomen, man ſieht es dem Ehrliebenden an ſeinem Verhalten an, daſs er Ehrliebe hat, und dies äuſsere Verhalten, welches Ehrliebe verräth, heiſst die ethiſche Ehrbarkeit. Giebt Jemand aber in ſeinem äuſsern Betragen zu erkennen, daſs er keine Ehrliebe hat, z. B. dadurch, daſs er öffentlich eine ſchändliche Handlung begehet, ſo giebt er ein Scandal, welches höchſt pflichtwidrig iſt. Man nennt es auch ein Aergerniſs geben. Ein ſolches Scandal oder Aerger-

gerte 40 qm) und Kellerraum. Alles mit neuen Möbeln. Preis 1200 Mark. Übergabe nach Vereinbarung. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

3. Eine neue Kochmaschine, 4 Platten, Backofen, Wasserschiff, Gasanschluß, Preis 150 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

4. Ein Kinderwagen, blau, fast neu, Preis 80 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

5. Ein Paar Damenschuhe, Größe 38, braun, kaum getragen, Preis 15 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

6. Ein Paar Herrenschuhe, Größe 42, schwarz, kaum getragen, Preis 20 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

7. Ein Paar Kinderschuhe, Größe 28, weiß, kaum getragen, Preis 10 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

8. Ein Paar Kinderschuhe, Größe 30, rot, kaum getragen, Preis 12 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

9. Ein Paar Kinderschuhe, Größe 32, blau, kaum getragen, Preis 14 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

10. Ein Paar Kinderschuhe, Größe 34, grün, kaum getragen, Preis 16 Mark. Zu erfragen bei Familie Schmidt, Hauptstraße 12, 2. Stock, rechts.

Diejenige Mannsperſon, welche ſolche Anſpielungen macht, wird loſe oder ſchalkhaft genannt. In der Moral kann aber nur ein ſolcher Scherz über dieſen Gegenſtand unerlaubt ſeyn, der entweder eine unreine und laxe Geſinnung über dieſen Punct vorausſetzt, oder der ein Aergerniſs geben kann, oder der wirklich zur Uebertretung des Geſetzes der Keuſchheit verführen ſoll. Iſt keiner von dieſen drei Gründen vorhanden, ſo iſt es Pedanterei, einen feinen Witz über dieſen Gegenſtand unerlaubt und beleidigend zu finden (S. II, 339).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elementarl. II. Th. I. Hptſt. II. Abſchn. §. 40. S. 110.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. A. 1. S. XLIII.

Deſſ. ſämmtl. kleine Schriften. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 3. Abſchn. S. 339.

Ehre Gottes.

Ehre iſt die Bezeigung der Achtung vor einem moraliſchen Weſen. Nun können wir Gott durch nichts mehr ehren, als durch das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, durch die Achtung für ſein Gebot, durch die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine herrliche Anſtalt dazu kömmt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Nun iſt beides zuſammen das höchſte Gut und der Zweck der Schöpfung, folglich kann man ſagen, der Zweck der Schöpfung ſei die Ehre Gottes, ſ. Gott.

2. Die Ehre Gottes iſt alſo die Bekanntmachung ſeines Geſetzes durch die Achtung für die Pflicht in den moraliſchen Weſen, und die ſich hierauf gründende Bewirkung einer der Würdigkeit

Elementa Electrica Gilberti, etc.
Die magnetischen, Elektrischen und Mechanischen Grundsätze des Herrn Wilhelm Gilbert, Leibarzt der Königin in England.

Die Elementa Electrica Gilberti, welche hier übersetzt sind, sind das 2. Buch des 2. Teils seines Werkes De Magnete, Magneticisque Corporibus, et de Magno Magnete Tellure.

Elementa Electrica.

Electrica ea dicimus, quae ex succo humore, aut pingui exhalatione, eiusmodi, quae ipsum succum humidum sequitur, trahunt, ut ambra, gagates, adamas, sulphur, vitrum, resina, gummi, lapis lyncurius, sapphirus, opalus, et alia plurima, quae ferrum non trahunt, sed paleas, stramina, chartas, folia, et alia levia, et exilia, quae non sunt terrea, aut lapidea, aut metallica, ut ambra, gagates, adamas, sulphur, vitrum, resina, gummi, lapis lyncurius, sapphirus, opalus, et alia plurima, quae ferrum non trahunt, sed paleas, stramina, chartas, folia, et alia levia, et exilia, quae non sunt terrea, aut lapidea, aut metallica,

Kraft, die durch die Pole der Säulen gegen die Mitte zusammenwirken, und dadurch die Luft, die sich zwischen ihnen befindet, zusammendrücken. Diese Kraft ist nach Coulomb's Versuchen der Quadratwurzel aus der Dichtigkeit der Luft proportional.

Wenn man die Kraft, mit welcher die Pole der Säulen gegen die Mitte zusammenwirken, durch k bezeichnet, und die Dichtigkeit der Luft, die sich zwischen ihnen befindet, durch d, so ist $k = \sqrt{d}$. Diese Gleichung kann man auch so ausdrücken: $k^2 = d$. Wenn man nun die Dichtigkeit der Luft, die sich zwischen den Polen befindet, durch x bezeichnet, so ist $k^2 = x$. Wenn man also die Kraft, mit welcher die Pole gegen die Mitte zusammenwirken, durch k bezeichnet, so ist k^2 der Dichtigkeit der Luft proportional, die sich zwischen den Polen befindet.

§. 6.

Wenn man die Kraft, mit welcher die Pole gegen die Mitte zusammenwirken, durch k bezeichnet, und die Dichtigkeit der Luft, die sich zwischen ihnen befindet, durch d, so ist $k = \sqrt{d}$. Diese Gleichung kann man auch so ausdrücken: $k^2 = d$. Wenn man nun die Dichtigkeit der Luft, die sich zwischen den Polen befindet, durch x bezeichnet, so ist $k^2 = x$. Wenn man also die Kraft, mit welcher die Pole gegen die Mitte zusammenwirken, durch k bezeichnet, so ist k^2 der Dichtigkeit der Luft proportional, die sich zwischen den Polen befindet.

auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menſchen für die Wahrheit, ſelbſt im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit (dem Gerichtshofe), wo die bloſse Idee von ihr ſchon für ſich die gröſste Achtung einflöſsen ſollte! Von einem menſchlichen Gerichtshofe wird indeſſen dem Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheiſchigmachung, daſs, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit ſeines äuſsern Bekenntniſſes verantwortlich ſeyn wolle. Daſs es einen ſolchen Weltrichter gebe, davon hat der Gerichtshof nicht nöthig dem Schwörenden ein Bekenntniſs abzufordern. Denn wenn er trotz dem Eide lügt, ſo wird er ſich auch nicht ſcheuen, zu lügen, daſs er einen Gott glaube, ob er wohl im Herzen (d. i. innerlich, mit dem Verſtande) ein Gottesleugner iſt (S. III, 411 *).

3. Derjenige Staat, der ſeine Bürger rechtlich verbinden will, einen Gott oder auch mehrere zu glauben, kann dazu keinen andern Grund haben, als den, damit die Bürger einen Eid ſchwören können. Die Furcht vor einer allſehenden oberſten Macht, deren Rache ſie durch den Eid feierlich gegen ſich aufrufen, im Fall, daſs ihre Ausſage oder ihr Verſprechen falſch wäre, ſoll ſie nöthigen, ehrlich (wahrhaft in Ausſagen) und redlich (treu im Verſprechen), mit einem Wort, aufrichtig zu ſeyn.

Allein man rechnet offenbar hierbei nicht auf die Moralität der Ausſage und des Verſprechens. Man kann das daraus ſehen, weil man ſich ſonſt an der feierlichen Ausſage oder an dem feierlichen Verſprechen begnügen würde *). Dennoch nimmt man in einem Fall,

---

*) Durch den Eid wird auch ſubjectiv nicht die Pflicht, Wahrheit zu ſprechen, verſtärkt; ſondern nur der Menſch vielleicht bewogen, dieſe pflichtmäſsige Handlung aus abergläubiſcher Furcht zu thun.

aus der Mitte der Rückenlage aufgerollt in die Seitenlage, die Kniegelenke und Hüftgelenke sind dabei gebeugt, die Arme liegen vor der Brust gekreuzt. Die Lage ist sehr bequem und wird deshalb gern eingenommen.

Fig. 3. Seitenlage.

Die Seitenlage ist die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie sehr schwach sind oder weil sie Schmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen dürfen, weil sie Knochenbrüche haben oder weil sie Verbände haben, die nicht verrutschen dürfen. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Lähmungen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Bewußtlosigkeit haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Krämpfe haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Erbrechen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Durchfall haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Fieber haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Schüttelfrost haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Ohnmachtsanfälle haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Schwindelanfälle haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Kopfschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Ohrenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Augenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Zahnschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Halsschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Brustschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Bauchschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Rückenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Gliederschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Muskelschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Gelenkschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Knochenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Nervenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Hautschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Schleimhautschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Drüsenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Eingeweideschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Blutgefäßschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Lymphgefäßschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Nervenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Hautschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Schleimhautschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Drüsenschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Eingeweideschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Blutgefäßschmerzen haben. Sie ist auch die Lage der Wahl für Kranke, die sich nicht bewegen können, weil sie Lymphgefäßschmerzen haben.

Abend auf Wagen. Bis 10 Uhr Abends waren Alle in Sicherheit. Um 11 Uhr Nachts Befehl, das Dorf zu räumen. Um 12 Uhr Nachts Abmarsch. Ich ritt mit Wagen und Vieh. Ich hatte 2 Wagen, 2 Pferde, 2 Ochsen, 2 Kühe, 1 Kalb, 1 Schwein, 1 Hund, 1 Katze, 1 Huhn, 1 Hahn, 1 Gans, 1 Ente, 1 Truthahn, 1 Truthenne, 1 Gänserich, 1 Enterich, 1 Taube, 1 Tauber, 1 Taubin, 1 Kanarienvogel, 1 Kanarienvogelweibchen, 1 Papagei, 1 Papageiweibchen, 1 Kaninchen, 1 Kaninchenweibchen, 1 Meerschweinchen, 1 Meerschweinchenweibchen, 1 Ziege, 1 Ziegenbock, 1 Schaf, 1 Widder, 1 Esel, 1 Eselin, 1 Maulesel, 1 Maulesin, 1 Maultier, 1 Maultierin, 1 Pferd, 1 Stute, 1 Fohlen, 1 Hengst, 1 Ochse, 1 Kuh, 1 Kalb, 1 Stier, 1 Schwein, 1 Sau, 1 Ferkel, 1 Eber, 1 Hund, 1 Hündin, 1 Welpe, 1 Rüde, 1 Katze, 1 Kater, 1 Kätzchen, 1 Huhn, 1 Hahn, 1 Küken, 1 Gans, 1 Gänserich, 1 Gänschen, 1 Ente, 1 Enterich, 1 Entchen, 1 Truthahn, 1 Truthenne, 1 Truthähnchen, 1 Taube, 1 Tauber, 1 Täubchen, 1 Kanarienvogel, 1 Kanarienvogelweibchen, 1 Kanarienvogeljungen, 1 Papagei, 1 Papageiweibchen, 1 Papageijungen, 1 Kaninchen, 1 Kaninchenweibchen, 1 Kaninchenjungen, 1 Meerschweinchen, 1 Meerschweinchenweibchen, 1 Meerschweinchenjungen, 1 Ziege, 1 Ziegenbock, 1 Zicklein, 1 Schaf, 1 Widder, 1 Lamm, 1 Esel, 1 Eselin, 1 Eselfohlen, 1 Maulesel, 1 Maulesin, 1 Maulesfohlen, 1 Maultier, 1 Maultierin, 1 Maultierfohlen

der sogar von Herrn Thurneysen (S. 107 ANM. 2) für möglich gehalten wurde, ist nicht zu denken. Es ist ein Fehler, der sich leicht erklärt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Schreiber, der das Wort *ar* vor sich hatte, es mit *air* wiedergab, dann aber, als er das Wort *air* vor sich hatte, es mit *ar* wiedergab.

geheim gehaltene Facta an den Tag zu bringen, und das ſei der Eid. Darum müſſe nun ein Geſetz ſeyn, nach welchem die richtende Gewalt verbinden könne, einen Eid zu ſchwören. Dieſes Geſetz ſei alſo offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. Allein das folgende lehrt, daſs Kant hier dieſe Unentbehrlichkeit des Eides bloſs von der richtenden Gewalt unter uncultivirten Nationen *) behauptet.

6. Kant wirft nun zwei Fragen auf:

a. Was verbindet mich, mein Recht auf den Eid eines Andern ankommen zu laſſen?

b. Was kann mich verbinden, zu ſchwören?

Nach der erſten Frage ſoll ich eines Andern Eid als einen rechtsgültigen Beweis der Wahrheit ſeines Vorgebens annehmen, und ſo durch den Eid allem Hader ein Ende gemacht werden (Hebr. 6, 16.); ich ſoll alſo dem Schwörenden Religion zutrauen. Das Verlangen und die ganze mir auferlegte Verbindlichkeit zu ſchwören iſt an ſich unrecht (T. 152. f.).

7. Antwort auf a. Bei der Vorausſetzung, daſs es, im bürgerlichen Zuſtande, für einen Gerichtshof, kein anderes Mittel gebe, in gewiſſen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muſs vorausgeſetzt werden, daſs jeder Religion habe. Die Religion iſt alsdann ein Nothmittel. In dieſem Fall ſetzt der Gerichtshof aus Noth voraus, daſs jeder Religion hat, um ſie zum Behuf des rechtlichen Verfahrens zu gebrauchen; und findet ſein Recht dazu darin, daſs er jenen Geiſteszwang (den

*) Die ſich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels, verſteckte Wahrheit, deren Aufſuchung der Trägheit zu läſtig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwertes, den für ſie zu feſten Knoten zu zerhauen, bedienen. Einleit. in die Moral von Pörſchke. S. 252.

Digitized

Eid) für ein beſonderes und dem abergläubiſchen Hange der Menſchen angemeſſeneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen hält (K. 153).

8. Antwort auf b. Hieraus läſst ſich nun leicht die zweite Frage beantworten: kann ich überhaupt verbunden werden, zu ſchwören? Im Grunde handelt die geſetzgebende Gewalt unrecht, wenn ſie der richterlichen Gewalt die Befugniſs ertheilt, jemanden ſchwören zu laſſen. Denn da der Eid ſich auf dem Aberglauben gründet, daſs Gott die Lüge eher ſtrafen werde, wenn der Schwörende ihn dazu auffordert, ſo wird der Schwörende gleichſam gerichtlich genöthigt, ſich zu dieſem Aberglauben zu bekennen. Da eine ſolche Nöthigung nun unerlaubt iſt, ſo iſt ſelbſt im bürgerlichen Zuſtande ein Zwang zu Eidesleiſtungen der unverlierbaren menſchlichen Freiheit zuwider (K. 153.). Daſs es Aberglauben iſt, auf den man beim Eide am meiſten rechnet, iſt daran zu erkennen, daſs von einem Menſchen geglaubt wird, er werde durch eine Formel, durch die er die göttlichen Strafen über ſich aufruft, bewogen werden, die Wahrheit zu ſagen. Und dennoch trauet man dieſem Menſchen nicht zu, daſs er in einer feierlichen Ausſage, auf deren Wahrheit die Entſcheidung des Rechts der Menſchen (des Heiligen, was in der Welt iſt) beruhet, die Wahrheit ſagen werde. Nun kann er, wenn er in dieſem Fall lügt, ohnedem den göttlichen Strafen nicht entgehen. Und ſo gründet ſich folglich der Eid, wenn er verbindender ſeyn ſoll, als die bloſse feierliche Ausſage, auf dem Aberglauben, als komme es auf den Menſchen an, dem höchſten Gericht Gottes von ſeiner Wahrhaftigkeit Rechenſchaft zu geben, oder nicht. Durch den Eid, wähnt man, ſtelle man ſich erſt vor dieſes höchſte Gericht, da man ſich doch durch jede Handlung ſchon vor daſſelbe ſtellet, alſo auch durch die Lüge ohne Schwur.

9. Wirklich hat auch Chriſtus ſelbſt zu erkennen gegeben, daſs im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreſſungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue, und gleichſam die Lüge ohne

Ehe, Ehebruch, Ehescheidung.

Ehebruch, Ehescheidung.

Ehe, Ehebruch, Ehescheidung.

Text. Ich habe mich bemüht, die Bedeutung der Wörter, wo sie nicht ganz klar war, durch Beispiele zu erläutern, und habe dabei auch auf die Etymologie Rücksicht genommen

Die Farbe eines Körpers ist abhängig von der Beschaffenheit seiner Oberfläche und seiner Molekularstruktur. Es kann eine Farbe durch Absorption, durch Reflexion, durch Interferenz oder durch Fluorescenz hervorgerufen werden.

Absorption. Wenn ein Körper alle Farben des Spectrums bis auf eine absorbirt, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben absorbirt, erscheint schwarz.

Reflexion. Wenn ein Körper alle Farben des Spectrums bis auf eine reflectirt, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben reflectirt, erscheint weiß.

Interferenz. Wenn ein Körper durch Interferenz alle Farben des Spectrums bis auf eine auslöscht, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben auslöscht, erscheint schwarz.

Fluorescenz. Wenn ein Körper alle Farben des Spectrums bis auf eine absorbirt und diese in eine andere Farbe umwandelt, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben absorbirt, erscheint schwarz.

Die Farbe eines Körpers ist abhängig von der Beschaffenheit seiner Oberfläche und seiner Molekularstruktur. Es kann eine Farbe durch Absorption, durch Reflexion, durch Interferenz oder durch Fluorescenz hervorgerufen werden.

Absorption. Wenn ein Körper alle Farben des Spectrums bis auf eine absorbirt, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben absorbirt, erscheint schwarz.

Reflexion. Wenn ein Körper alle Farben des Spectrums bis auf eine reflectirt, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben reflectirt, erscheint weiß.

Interferenz. Wenn ein Körper durch Interferenz alle Farben des Spectrums bis auf eine auslöscht, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben auslöscht, erscheint schwarz.

Fluorescenz. Wenn ein Körper alle Farben des Spectrums bis auf eine absorbirt und diese in eine andere Farbe umwandelt, so erscheint er in dieser Farbe. Ein Körper, welcher alle Farben absorbirt, erscheint schwarz.

Sind dieſe auf ein über alles gehendes Wohlgefallen an ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht des Wohlgefallens oder der Eigendünkel (P. 120.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Forderungen überhaupt, d. i. unbeſcheiden, und folglich auch in der Forderung, von Andern geachtet zu werden, und ſo wird ſein Wohlgefallen an ſich ſelbſt nichts anders als Selbſtſucht, die dann Eigendünkel heiſst (T. 139.). Der Eigendünkel iſt alſo die Selbſtliebe, wenn ſie ſich ſelbſt geſetzgebend, und zum unbedingten praktiſchen Princip macht (P. 131.).

Eigenliebe,

philautia, *amour-propre*. Die Selbſtſucht der Selbſtliebe (P. 129.). — Die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Anſprüche auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden (T. 139.). Die Selbſtſucht beſtehet in allen Neigungen zuſammengenommen. Sind dieſe auf ein über alles gehendes Wohlwollen gegen ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht der Selbſtliebe oder die Eigenliebe (P. 129.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Anſprüchen überhaupt, d. i. unbeſcheiden, und folglich auch auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden, und ſo iſt ſeine Selbſtliebe nichts anders als Selbſtſucht, welche dann Eigenliebe heiſst (T. 139.).

Eigenſchaft,

Attribut, *attributum*, *attribut*. Logiſche Eigenſchaft. Diejenigen weſentlichen Merkmale (Prädicate) eines Subjects, die, als in dem Weſen des Gegenſtandes ſeines Begriffs zureichend gegründet (*ut rationata*), nothwendig aus dem Weſen folgen. Z. B. in dem Satze: ein jeder Cörper iſt theilbar, iſt das Merkmal oder Prädicat theilbar ein Attribut oder eine Eigenſchaft des Gegen-

Digitized by Google

ſtandes Cörper, deſſen Begriff in dem Subject des Satzes: ein jeder Cörper iſt theilbar, ausgeſagt wird. Denn die Ausdehnung gehört zu dem Weſen eines Cörpers, mit ihr fällt der ganze Begriff eines Cörpers weg. Nun kann die Theilbarkeit des Cörpers als nothwendige Folge ſeiner Ausdehnung von derſelben abgeleitet werden. Denn alle Ausdehnung nimmt einen Raum ein, und jeder Raum iſt theilbar, folglich auch jeder Cörper, weil er ausgedehnt iſt. Folglich iſt die Theilbarkeit ein ſolches weſentliches Prädicat eines Cörpers, das man ein Attribut oder eine Eigenſchaft nennt. — Die Beharrlichkeit iſt ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein weſentliches Merkmal derſelben. Das Weſen der Subſtanz beſtehet nehmlich darin, daſs ſie Etwas iſt, das nur als Subject, niemals aber als bloſses Prädicat gedacht werden kann. Hieraus kann nun freilich die Beharrlichkeit derſelben, oder daſs ſie zu jeder Zeit ſeyn müſſe, nicht abgeleitet werden (C. 149.), weil die Zeit nicht zum Weſen der Subſtanz gehört. Allein ſoll Erfahrung in der Zeit möglich ſeyn, ſo muſs etwas mit andern zugleich ſeyn, und etwas auf einander folgen; weil in dieſem Zugleichſeyn und Folgen die Zeit beſteht. Folglich muſs in den Gegenſtänden der Wahrnehmung etwas ſeyn, was beharrlich iſt, an dem die Folge des Uebrigen (der Accidenzen) wahrgenommen wird. Dies Beharrliche iſt nun das, was nicht weiter Prädicat von etwas anderm ſeyn kann, ſondern bloſs als Subject gedacht werden muſs, d. h. der Gegenſtand ſelbſt und nicht die Beſtimmungen deſſelben. So wird alſo das weſentliche Merkmal der Subſtanz, daſs ſie beharrlich iſt, zwar aus dem Weſen derſelben, daſs dasjenige, was Subſtanz heiſst, nur als Subject gedacht werden kann, nicht direct abgeleitet; aber aus der Möglichkeit der Erfahrung in der Zeit, alſo vermittelſt der Vorſtellung einer empiriſchen Anſchauung in der Zeit, folgt, daſs etwas nicht Subſtanz in der Erfahrung (alſo als Erſcheinung) ſeyn könne, ohne beharrlich zu ſeyn. Und ſo iſt das Beharrliche und die Subſtanz für die Erſcheinungen identiſch, und dennoch die Beharrlichkeit nur ein Attribut und kein Beſtandſtück des Weſens der Subſtanz.

Digitized by Google

Doch kann man ſagen, daſs die Beharrlichkeit zwar kein Beſtandſtück des Weſens der logiſchen Subſtanz, aber doch der Subſtanz in der Erſcheinung ſei; welches indeſſen gezeigt werden muſs (E. 82 — 84. C. 225 — 227.).

2. Aeſthetiſche Attribute nennt man diejenigen Formen, welche nicht die Darſtellung eines gegebenen Begriffs ſelber ausmachen, ſondern nur, als Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen, und die Verwandtſchaft deſſelben mit andern ausdrücken (U. 195.). Daher kann man die Attribute, von welchen vorher (in 1.) die Rede war, zum Unterſchiede von dieſen, logiſche nennen. So iſt der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein äſthetiſches Attribut des mächtigen Himmelskönigs (*l'aigle et la foudre ſont les attributs de Jupiter*); der Dreizack iſt das äſthetiſche Attribut des Neptun; die Keule das des Herkules; der Oelzweig das des Friedens; der Lorbeerkranz das des Sieges. Dieſe äſthetiſchen Attribute ſind eigentlich äſthetiſche Ideen. Sie kommen auch in der Dichtkunſt vor. Wenn König Friedrich II. (am Schluſse ſeiner Epiſtel an den Marſchal Keith, die eine Nachahmung des dritten Buchs des Lucretius enthält) ſagt: „Laſst uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklaſſen. So verbreitet die Sonne, nachdem ſie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die ſie in die Lüfte ſchickt, ſind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;“ *) ſo iſt dieſe Darſtellung der untergehenden Sonne ein äſthetiſches Attribut der vorhergehenden Vernunftidee, von weltbürgerlicher Geſinnung noch am Ende des Lebens. S. übrigens Idee, äſthetiſche.

---

*) *Oui finiſſons ſans trouble, et mourons ſans regrets,*
En laiſſant l'Univers comblé de nos bienfaits.

Digitized by Google

Einbildungskraft,

Phantaſie, Imagination, *phantaſia, imaginatio, fantaiſie, imagination, imaginative,* ſo nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen (C. 151.). Die Einbildungskraft kann nehmlich äuſsere ſinnliche Gegenſtände darſtellen, ungeachtet ſie nicht auf unſere Organe wirken, und folglich nicht gegenwärtig ſind. Dieſe Vorſtellungen der Einbildungskraft heiſsen Einbildungen, Anſchauungen der Phantaſie (*phantasmata*). Sie ſind Reproductionen des Vergangenen. Dieſe Reproductionen ſind aber bei den Menſchen verſchieden; junge Leute z. B. denken immer aufs Zukünftige, die Alten ans Vergangene, und glauben wohl gar, in der gegenwärtigen Zeit geſchehe nichts merkwürdiges, das kömmt daher, weil ihre Sinne nicht mehr ſo gut ſind, als ehemals, (Manuſcript über Anthropologie) ſ. Darſtellungsvermögen, 1.

Die Bilder von Dingen können wir uns durch bloſſe Nachbildungskraft reproduciren, allein nicht ſo leicht die Empfindung (das Gefühl). Die Empfindung (das Gefühl) iſt nehmlich das Subjective, die Form oder das Bild iſt das Objective, jener können wir uns nicht ſo ſtark erinnern, als dieſer. Z. E. wenn man ſich eines vergangenen Unglücks erinnert, ſo vergiſst man dabei die Empfindungen (Gefühle), die man dabei gehabt hat; das vergangene Uebel vergeſſen wir daher leicht, auch das Gute, was wir von Jemand empfangen haben. Die Phantaſie geht alſo mehr auf die Bilder, daher Strafen auch zuweilen nicht viel helfen wollen, ſ. Strafe.

Das Vermögen nachzubilden iſt allen Menſchen ſehr nöthig, beſonders bei manchen Umſtänden, doch

---

Ainſi l'aſtre du jour au bout de ſa carriere
Répand ſur l'horizon une douce lumiere,
Et les derniers rayons, qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers ſoupirs qu'il donne a l'Univers.

Digitized by Google

mufs es nicht immer in gewiffen Graden feyn, denn zu lebhafte Bilder find nicht gut, das lange Aufhalten dabei verhindert einen in vielen Stücken. Was hilfts dem Wittwer, wenn er fich feiner feligen Frau erinnert, und zwar zu oft und zu lebhaft? es kränkt ihn nur noch mehr. Wenn wir Jemanden wovon ein lebhaftes Bild machen wollen, fo müffen wir ihn mit der Sache felbft nicht gar zu bekannt machen. Rouffeau fagt: der Vater, der da fahe, dafs fein Sohn anfing lüderlich zu werden, führte ihn in ein Lazareth, und zeigte ihm da die Folgen der Wolluft. Hieraus machte er die Application.

Bilder von gemeinen Sachen find leicht und fchwach; von feltenen Gegenftänden lebhaft und fchwer. Gewohnheit bringt fchwache Bilder hervor, wie z. B. bei lange gewohnten Dieben der Galgen. Beftändige Strafen find daher nicht gut. Man mufs in feinen Empfindungen (Gefühlen) fteigen können. Wo die Strafen und Hinrichtungen barbarifch, ja wider die menfchliche Natur find, da kehrt fich keiner daran. Wo man weifs, dafs die Strafen den höchften Grad erreicht haben, da wird die Empfindung fchwächer. Ein noch gröfseres Bild macht mehr Empfindung, die Phantafie will immer fteigen. Neuigkeit macht, dafs die Imagination ftärker wird, das gefchieht z. B. bei Verliebten, wenn die Perfonen fich einander noch nicht befitzen. Die Liebe läfst gleich nach, wenn eine Perfon die andere befitzt, da darf man die Imagination nicht mehr gebrauchen, fondern nur die Sinne. Einige Leidenfchaften find von der Art, dafs die Gegenftände derfelben mehr in der Abwefenheit durch Phantafie, als bei der Anwefenheit gefallen; fo vermehrt die Abwefenheit die Liebe. Es ift diefes nicht leicht zu erklären. Man könnte es die Annehmlichkeit im Nachfchmack nennen. Es giebt einige Leute, die im Nachfchmack gefallen, deren Mienen man erft auslegen mufs. Was nun nach der Reflexion gefällt, gefällt mehr, als was fich nur fo aufdringt und in die Sinne fällt. Wohlgefallen im Nachfchmack ift das gröfste und befte unter allem. So liebt man einen alten Wein, weil er im Nachfchmack gut ift. Oft

Digitized by Google

fagt man, wie die Menſchen an der Perſon liebenswürdig finden, weiß ich nicht; das liegt aber ſchon in der Imagination. Mancher Schreck iſt in der Imagination ſtarker, als in der Sache. So ſtellen ſich manche Leute ihr künftiges Alter ſehr ſchrecklich vor. Die Bürde, Kleinigkeit und Anſtrengung lind in der Imagination ſehr verſchieden. Junge lebhafte Leute, die ſehr reizbare Nerven haben, ſind voller Imagination. Die Weiberhaben auch viele Bilder, denn ſie haben keine Macht über ſie. Alle ihre Bilder ſind ſtark, aber deswegen nicht richtig. Beſonders haben diejenigen Leute, welche Autoren nachſprechen, und ihre Minen und Geberden nachäffen, eine große Einbildungskraft. Der Einbildungskraft ſo geneigt, wie die Autoren die Bilder ſo ſtark eingedrückt haben. Die Imagination muß man auch dienen, wenn wir uns mögliche Perſonen denken, oder in ihre Stelle ſetzen. Die Comödianten müſſen dieſes gut verſtehen. So ſagte einmal eine Principalin zu ihrer Actrice: ſie mache ihre Rolle nicht lebhaftig. Es ſie doch von ihrem Liebhaber verachtet würde, und fragte ſie: wie ſie es denn machen würde, wenn ihr wirklicher Liebhaber ſie verachten ſollte? ſo würde einen andern andern, weil ſie eine Antwort. Dieſenigen, auf welche die Dinge einen groſſen Eindruck machen, die können ſich auch ſtarke Bilder formiren. Comödianten ſollen andere verſtellen, ſie müſſen alle ſolche Perſonen im Sinne haben, denen Mienen, Stimme u. ſ. w. bei ihnen Eindruck machen. Es ſcheint ein unſichtbares zu ſeyn, wenn man ſich nicht die Bild von andern Dingen, ſondern die Sache ſelbſt vorſtellt, ſo, als wenn ſie ſelbſt da wäre, und nicht bloß die Imagination und Vorſtellung. Ein Mathematiker hatte eine ſo ſtarke Imagination, daß er in Gedanken die Cubikwurzel einer Zahl von 18 bis 20 Stellen ausziehen konnte. Es giebt Nationen, die voller Imagination ſind, z. B. die orientaliſchen Völker. Wenn die Imagination ſo ſtark iſt, ſo iſt es ſchwer. Die Hypochondriſten ſind zu ohnmächtig, die Imagination zu vertreiben, ſie ſuchen oft in einer Geſellſchaft wider ihren Willen, und ohne Urſache.

Die Richtigkeit ist eine vorzügliche Eigenschaft der Einbildungskraft. Die Rührung ist die Anwendung der schon vorhandenen Dinge auf Triebe des Gemüths. Die Mittel zur Rührung aber müssen richtig seyn, sonst ist es nicht gut. Man ärgert sich nachher, durch Falschheit gerührt worden zu seyn, z. B. über den Dichter, der uns durch eine chimärische Erzählung rührte, und auf uns, wie auf einem Instrumente spielte. Wir ärgern uns nicht so sehr über den Irrthum, als über die Rührungen, die falsch gewesen sind. Man kann auch mit einer erdichteten Geschichte rühren, aber der Plan muss mit der Wahrheit correspondiren, alsdann bin ich nicht unwillig darüber, ich bin im Lande der Dichtung und Imagination. Durch Bilder rührt man nicht, wenn sie nicht gut angebracht sind, und keine Richtigkeit darinnen ist. Ungezähmte Einbildungskraft, über die der Mensch keine Herrschaft hat, ist eine Krankheit, und befindet sich bei den Hypochondristen, melancholischen, träumerischen (und sehr nervenschwachen) Menschen. Zügellos muss die Einbildungskraft nicht seyn. Vernunft und Erfahrung müssen ihr Schranken setzen. Bei den Einbildungen können wir des Verstandes nicht entbehren, wir müssen sie durch den Verstand ordnen, ihnen ihre Falschheit und Zügellosigkeit nehmen. Wir müssen die Imagination in unsrer freien Willkühr haben. Die Imagination thut bei Verliebten grosen Schaden, denn sie ist bei ihnen nicht richtig, sie erdichtet viele Annehmlichkeiten. Einen Verliebten verfolgen die Einbildungen überall, die doch nicht wahr sind; daher ist eine Herrschaft über dieselben nothwendig. (Nach einem Manuscript über die Anthropologie).

2. Kant macht in der Critik der reinen Vernunft noch nicht einen bestimmten Unterschied zwischen Darstellungsvermögen überhaupt und Einbildungskraft, einem Zweige desselben, insbesondere. Er nennt dem bisherigen Sprachgebrauch gemäs auch das Darstellungsvermögen Einbildungskraft. So sagt er (C. 103.): die Synthesis (Zusammensetzung und Verknüpfung des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen) sei die

Digitized by Google

bloſse Wirkung der Einbildungskraft (eigentlich des Darſtellungsvermögens), einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function (Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen) der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniſs haben würden, der wir uns aber ſelten nur einmal bewuſst ſind. S. Darſtellungsvermögen, 2.

3. Eben ſo ſagt Kant (C. 151. f.): die figürliche Syntheſis, wenn ſie bloſs auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception (die transſcendentale Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird) geht, heiſst die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft (eigentlich, des Darſtellungsvermögens). Wenn aber Kant hier die Erklärung der Einbildungskraft giebt, ſo ſetzt er das Wörtchen auch hinein, und zeigt dadurch, daſs er darunter ſowohl das Vermögen, den Gegenſtand mit deſſen Gegenwart, als auch ohne deſſen Gegenwart anzuſchauen, verſtehe. In der Critik der Urtheilskraft (U. 55.) ſagt er auch ausdrücklich: das Vermögen der Darſtellung iſt die Einbildungskraft. Da nun alle unſere Anſchauung (mit oder ohne des Gegenſtandes Gegenwart) ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft (das ganze Darſtellungsvermögen), der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann (daſs nehmlich der äuſsere, oder bei Abweſenheit des Gegenſtandes, doch der innere Sinn afficirt werde), zur Sinnlichkeit. Die Syntheſis dieſer Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt aber doch eine Ausübung der Spontaneität (Selbſtthätigkeit; iſt kein bloſses Leiden, wie das Afficirtwerden des Sinnes), denn ſie beſtimmt die Sinnlichkeit, oder giebt den Eindrücken derſelben (wenn ſie räumlich ſind) eine Geſtalt. Da ſie nun auch den Sinn ſeiner Form (Raum und Zeit) nach der Einheit der Apperception (ob ich mir jetzt z. B. einen Triangel oder ein Quadrat vorſtellen will, welches hier die Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception iſt) gemäſs beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft (das Darſtellungsvermögen) ſo fern (in Rück-

ſicht dieſer Wirkung deſſelben) ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu beſtimmen. Dies iſt alſo dasjenige Vermögen, welches die reinen Geſtalten (Schemate) der Geometrie conſtruirt, oder auch uns die reinen Vorſtellungen der Zeit (gleichſam als einer in Anſehung ihrer Endpuncte unbeſtimmten geraden Linie) darſtellt, und die Syntheſis der Anſchauungen durch dieſes Vermögen, den Kategorien gemäſs (denen ſie dadurch den Stoff zur Quantität, Qualität u. ſ. w. liefert), muſs die transſcendentale Handlung, oder auch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn (transſcendental nehmlich, weil ſie die Erkenntniſs *a priori* der Geometrie möglich und begreiflich macht), welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Die Einbildungskraft bringt alſo, durch ihre transſcendentale Syntheſis, bei der Darſtellung wirklicher Gegenſtände in der Anſchauung, die nehmliche Wirkung hervor, die ſie hervorbringt, wenn ſie die reinen Conſtructionen der Geometrie macht. Beides iſt eine und die nehmliche Wirkung auf unſern innern Sinn, und eine Beſtimmung deſſelben, oder Verknüpfung ſeines formellen Stoffs. Die Einbildungskraft, in ſo fern ſie dieſe Wirkung hervorbringt, heiſst die transſcendentale Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen der Schemate (P. 121.), ſ. Schema. Wenn ſie uns nehmlich eine wirkliche phyſiſche Pyramide darſtellt, ſo iſt das die nehmliche Operation, in Anſehung der bloſsen Geſtalt, als wenn ſie den bloſsen geometriſchen Cörper, welcher Pyramide heiſst, conſtruirt; und eben hierin liegt die allgemeine Gültigkeit der Geometrie für die geſammte Erfahrung. Dieſe Syntheſis der Einbildungskraft oder des Darſtellungsvermögens iſt alſo figürlich, und von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloſs durch den Verſtand (vermittelſt der Kategorien) ganz unterſchieden. Die Einbildungskraft nun, wenn ſie als Spontaneität wirkt, nennt Kant die productive Einbildungskraft. Er unterſcheidet ſie dadurch von der reproductiven Einbildungskraft. Die Syntheſis der letztern iſt, lediglich den empiriſchen Ge-

Digitized by Google

setzen der Afficiation unterworfen, und ein Gegenstand der empirischen Psychologie. Die Darstellungsvermögen nehmlich, wenn es um einander die wirklichen Gegenstände, oder der reinen Gesetzen der Geometrie darstellt, ist immer productiv; der einzige Zweig des Darstellungsvermögens, welchen wir die Einbildungskraft, nach der oben (in 3.) angegebenen Erklärung, nennen, kann productiv und reproductiv seyn. Sie ist productiv, wenn die Einbildungskraft vor aller Anschauung nie so vorhanden waren, reproductiv, wenn sie schon vorher die wirkliche Gegenstände vorhandener waren, (Darstellungsvermögen, s. (M. 1, 166.).

4. Das, was den innern Sinn bestimmt, d. i. den durch das Afficirtwerden dadurch gegebenen Stoff (die Empfindungen in innern Sinn) verknüpft, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannichfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter Eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Der Verstand selbst aber ist in uns Menschen kein Vermögen anzuschauen, und kann also die Anschauungen, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wären, nicht in sich aufnehmen. Daher kann er nicht das Mannichfaltige seiner eigenen Anschauung verbinden, weil er keine Anschauungen hat, und kein Vermögen anzuschauen ist, folglich ist seine Synthesis (die durch ihn bewirkte Verbindung), wenn er sich allein betrachtet wird, die Handlung, durch die er die Sinnlichkeit bestimmt, in Ansehung das verwirrtest derselben gegebenen Mannichfaltigen zu bestimmen vermögend ist. Absträhiren wir also von der Sinnlichkeit bei dieser Selbstthätigkeit des Verstandes, so bleibt noch immer diese Selbstthätigkeit zu verbinden übrig. Ohne Sinnlichkeit ist das verbindende Vermögen des Verstandes intellectuel, und giebt uns Gegenstände überhaupt.

5. Wir nehmen auch jederzeit in uns wahr, daß die figürliche Synthesis (die transcendentale Handlung der Einbildungskraft) das Mannichfaltige im innern Sinn an

einer beſtimmten Anſchauung verbinden muſs. Wollen wir uns z. B. einen Cirkel denken, ſo ſteht er nicht gleich in unſern Gedanken da, ſondern wir müſſen von irgend einem Puncte ausgehen, und ſo den ganzen Cirkel erſt machen (beſchreiben oder conſtruiren). Die drei Abmeſſungen des Raums (die Ausdehnung deſſelben in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe) können wir uns gar nicht anders vorſtellen, als dadurch, daſs wir von einem gewiſſen Punct aus in Gedanken eine Linie ziehen, dann von demſelben Punct aus eine andere Linie ſenkrecht auf die erſte ziehen, das giebt uns die Länge und die Breite; endlich ziehen wir von demſelben Punct aus noch eine dritte Linie ſenkrecht auf die beiden erſten aufwärts oder abwärts, dies giebt dann die dritte Abmeſſung des Raums, die Höhe nehmlich oder die Tiefe, welches einerlei iſt. Die Zeit ſelbſt können wir uns nur durch das Ziehen einer geraden Linie (die äuſserliche figürliche Vorſtellung derſelben) denken (M. I, 169. C. 154. f.).

6. Kant führt noch drei merkwürdige Wirkungen der Einbildungskraft an (U. 57), deren Hervorbringung uns gänzlich unbegreiflich iſt:

a. daſs ſie gelegentlich die Zeichen für die Begriffe zurückruft;

b. daſs ſie das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden reproducirt;

c. daſs ſie aus mehrern Bildern von derſelben Art ein mittleres herauszubekommen weiſs, das allen übrigen zum gemeinſchaftlichen Maaſse dient.

7. In der Critik des Geſchmacks ſpielt die Einbildungskraft eine ſehr wichtige Rolle, indem der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt. Das Geſchmacksurtheil iſt nehmlich ein Urtheil über eine Wirkung der Einbildungskraft in ihrer Freiheit, d. h. in dem

Digitized by Google

Zufalls derselben, daß sie nicht daran gebunden ist, etwas bestimmtes hervorzubringen, wie es der Fall ist, wenn sie regelmäßig ist und folglich nach Begriffen (der Gestalten) wirkt. Folglich ist die Einbildungskraft bei dem Geschmacksurtheile in dem Zustande, daß der freien Übereinstand ihre einer solche Form an die Hand giebt, als sie selbst in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen könnte. Die Einbildungskraft ist hier zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden, und hat in so fern keine freie Spiel (wie in Musik), allein sie steht sich dabei frei, wenn der Gegenstand schön ist, das ist, sie selbst sich in derselben Zustande, in welchem sie sein würde, wenn sie bloß Urheberin der ihre Auffassung gegebenen Form wäre. Allein ist nicht eine freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft zu Wilkerspruch Form sei selbst Gesetzmäßigkeit, und gesetzmäßig sein heißt doch vom Verstande, dem Vermögen der Gesetze, abhängen. Kant erklärt das so, daß der Gegenstand die Form eine Einbildungskraft auch einem bestimmten Gesetze, setzt würde das Urtheil durch Begriffe, z. B. des Guten u. s. w. bestimmt, und also ein Wohlgefallen verbunden. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz sein, d. i. eine subjective Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine dazu mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (daß er nämlich nicht auf einen bestimmten Begriff hin und doch seinen Gesetzen gemäß wirkt) von einer Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils zugemessen, und durch sie auch etwas Subjectives, nämlich ein Gefühl (welches wir so heißen) allein nehmen, bedeuten (N. d. Übers. U. 68. E.).

8. Wenn andere Einbildungskraft sich selbst bei der größten Befreiung unvermögend fühlt, die öffentliche Gesetze eines Gegenstandes zu schätzen, so heißt dieser Gegenstand häßlich, objectiv eigentlich nur der Geschmacksbestimmung des Subjects, nicht das Object, erhaben ist, was, indem die Einbildungskraft allenfalls ihr Unvermögen der Zusammenfassung desselben an dem

ſer Gröſse verſchwendet, die Anſchauung derſelben die Idee der Unendlichkeit erweckt, eine überſinnliche Vorſtellung, die aller ſinnlichen Gröſse überlegen iſt (U. 93. f. M. II, 559.).

9. Die äſthetiſche Beurtheilungskraft bezieht in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verſtand, um mit deſſen Begriffen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen mit welchen. Eben ſo bezieht ſie daſſelbe Vermögen in Beurtheilung des Erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen zu welchen; das heiſst, es wird diejenige Gemüthsſtimmung im Subject hervorgebracht, die der Einfluſs beſtimmter Ideen auf das Gefühl bewirken würde (M. II. 560. U. 94. f.).

10. Wenn ſich alſo das Gemüth, in der Betrachtung eines Gegenſtandes, den die Einbildungskraft nicht zuſammenzufaſſen vermag, dem vergeblichen Bemühen dieſes Vermögens und einer obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, allem Sinnlichen und der ganzen Macht der Einbildungskraft ſelbſt überlegenen, Vernunft überläſst, ſo entſtehet im Gemüth das Gefühl des Erhabenen (M. II, 501. U. 95.)

11. Die Natur liefert uns in der bloſsen Anſchauung Fälle vom Erhabenen, wo eine groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben iſt. Wir nehmen z. B. unſer uns bekanntes Planetenſyſtem zum Maaſsſtab für die Milchſtraſse, und es iſt nicht unmöglich, daſs das Syſtem der unermeſslichen Menge ſolcher Milchſtraſsen unter dem Namen der Nebelſterne wieder die Milchſtraſse zum Maaſsſtabe fordern werde, und ſo fort ohne Ende. Das Erhabene liegt alſo, bei der äſthetiſchen Beurtheilung eines ſo unermeſslichen Ganzen, nicht in der Zahl der Weltcörper, ſondern darin, daſs der Maaſsſtab immer gröſser wird, wozu die ſyſtematiſche Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Groſse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unſere Einbildungskraft

Digitized by Google

in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Natur verschwindend vorstellt. Uebrigens verweise ich wegen mehrerer hierher gehörenden Erläuterungen auf den Artikel: Zweckmäfsigkeit (M. II, 562. U. 95. f.).

12. Die Einbildungskraft liefert uns eine eigene Art von Vorstellungen, welche viel zu denken veranlassen, ohne dafs doch ein bestimmter Begriff ihnen völlig angemessen seyn könnte; diese Vorstellungen heifsen ästhetische Ideen, dergleichen z. B. die Glückseligkeit ist. Eine solche ästhetische Idee kann eigentlich keine Sprache völlig erreichen, keine vollkommen verständlich machen, ob wir gleich, unter dem Namen Geist, ein Vermögen haben, sie darzustellen. Man mufs diese ästhetischen Ideen ja nicht mit den Vernunftideen verwechseln, zu denen sie vielmehr als das Gegenstück (der Pendant) angesehen werden können. Eine ästhetische Idee ist eine Anschauung, eine Vernunftidee, z. B. die Weisheit, hingegen ein Begriff, der ästhetischen Idee kann daher kein Begriff, der Vernunftidee keine Anschauung adäquat seyn. Es wird hiervon bei dem Worte: Idee, ästhetische, umständlicher gehandelt werden (M. II, 693. U. 192. f.).

13. Dies ist das Vornehmste, was von der Einbildungskraft zu merken ist; was Kant noch sonst von den Vorstellungen derselben sagt, z. B. wie sie mit ihren Anschauungen die Vernunft nicht erreicht, wird in dem Artikel: Idee, eine schicklichere Stelle finden.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S. 103. — II. Haupst. II. Abschn. §. 24. S. 151. f. — *,* S. 154. f.

Deff. Critik der Urtheilskraft, I. Th. §. 17. S. 55. — S. 57. — Allgem. Anmerkung zum 1. Abschn. der Analytik. S. 68. f. — §. 26. S. 93. ff. — §. 49. S. 192. f.

Deff. Critik der pract. Vernunft, I. Th. I. B. II. Hauptst. Von der Typik. S. 121.

Einerleiheit,

Identität, *identitas, identité.* Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Gegenſtände mit eben denſelben innern Beſtimmungen gedacht werden. Ich nehme z. B. wahr, daſs ein Ding, das mir heute vorkömmt, dieſelbe Beſchaffenheit und dieſe Gröſse (Qualität und Quantität) habe, als ein anderes, das mir geſtern vorkam, ſo denke ich mir beide als einerlei. Sind die Gegenſtände nun Begriffe, ſo ſind dieſe Begriffe einerlei oder identiſch, wenn ſie alle eben dieſelben Merkmale haben. Sind die Gegenſtände aber Erſcheinungen, ſo gehört Raum und Zeit mit zu ihren innern Beſtimmungen, und die Gegenſtände können nach allen übrigen innern Beſtimmungen einerlei, und doch zu verſchiedenen Zeiten, oder an verſchiedenen Orten vorhanden, und bloſs dadurch von einander verſchieden ſeyn (C. 319).

2. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, d. i. abſtrahirte bei der Betrachtung derſelben von Raum und Zeit, die er für bloſse aus der Sinnlichkeit entſpringende Phänomene hielt, und verglich alſo die Gegenſtände nur nach ihren Begriffen, oder dem, was der bloſse Verſtand von ihnen denken kann, abſtrahirt von allem dem, was bloſs Anſchauung iſt. Er ſagte nehmlich, die Sinne verwirrten unſere Vorſtellungen, und machten dadurch die Gegenſtände, welche, ſobald ſie der bloſse Verſtand dächte, Dinge an ſich (*intelligibilia*) wären, zu Phänomenen. Sondere man alſo dieſe verworrenen Vorſtellungen, z. B. Raum und Zeit, ſo wie wir ſie anſchauen, im Verſtande ab, ſo blieben uns die Dinge an ſich übrig, die folglich durch bloſse Begriffe, nicht durch Anſchauungen, erkannt würden. Dies brachte ihn auf ſeinen Satz des Nichtzuunterſcheidenden (*principium identitatis indiſcernibilium*), oder die Behauptung, zwei auſser einander wirkliche einzelne Dinge, die gänzlich einerlei wären, ſeien unmöglich. Dieſer Satz behauptet alſo, daſs

Digitized by Google

zwei Gegenſtände, die einerlei innere Beſtimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verſchieden, ſondern ein und derſelbe Gegenſtand ſeyn müſſen. Und das kann auch nicht beſtritten werden, weil auch ſelbſt Raum und Zeit zu den innern Beſtimmungen der Naturdinge gehören. Aber Leibnitz gieng, durch ſeine falſche Theorie von der Sinnlichkeit verführt, weiter, und behauptete mit jenem Satze zugleich, daſs zwei der Zahl nach wirklich verſchiedene ſinnliche Gegenſtände durchaus verſchiedene innere Beſtimmungen haben müſsten, zu welchen er die Verſchiedenheit des Raums und der Zeit als verworrener Vorſtellungen der Sinnlichkeit nicht rechnete. Und da irrte er. Denn zwei Dinge können ganz dieſelben innern Beſtimmungen haben, und doch der Zahl nach (numeriſch) verſchieden ſeyn, wenn ſie nur zu verſchiedenen Zeiten an demſelben Ort, oder zu denſelben Zeiten an verſchiedenen Orten, oder zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten vorhanden ſind. Mag auch ein Theil des Raumes oder der Zeit einem andern Theile derſelben völlig ähnlich und gleich ſeyn, ſo iſt doch der eine Theil auſser dem andern, und daher zwar mit ihm dem Verſtande, d. i. dem Begriffe nach identiſch, aber doch der Zahl nach verſchieden, es ſind zwei Theile und nicht ein und eben derſelbe Theil. Und dieſes muſs daher auch von dem gelten, was in dieſen Raumes- oder Zeittheilen vorhanden iſt (C. 320).

Einfache,

ens ſimplex ſimpliciter et rigoroſe dictum, ſimple. Das Erſte in der Reihe der Bedingungen, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen (C. 446). Wenn mir ein Ganzes innerhalb ſeiner Grenzen gegeben iſt, ſo hat dieſes ſeine Theile, woraus es beſtehet, dieſe machen, als die Bedingungen des Ganzen, zuſammen das Ganze aus. Jeder dieſer Theile kann nun wieder für ſich als ein in ſeinen Grenzen gegebenes Ganze betrachtet werden, und hat alſo wiederum ſeine Theile, als die Bedin-

gungen deſſelben, von welchen Theilen wiederum daſſelbe gilt. So entſtehet nun eine Reihe von Theilen. Z. B. die Linie AD ſei ein ſolches innerhalb ſeiner Grenzen A und D gegebenes Ganze, es beſtehe nun aus den Theilen AB, BC, CD; der Theil AB beſtehe wieder aus den Theilen Ab, bc, cd, de, ef, fB; der Theil Ab beſtehe wieder aus den Theilen Aα, αβ, βb u. ſ. w. So entſtehet eine Reihe von Bedingungen des Ganzen, nehmlich AB, Ab, Aα u. ſ. w. Die Vernunft, welche ihrer Natur nach die Vollendung dieſer Reihe will, ſtellt ſich nun das erſte Glied derſelben vor, welches Aα noch nicht iſt. Gäbe es nehmlich ein Glied, welches in Anſehung der Theile unbedingt wäre, d. i. abſolut keine Theile mehr hätte, ſo wäre daſſelbe das Erſte in der Reihe der Bedingungen in Anſehung der Theile des in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen, oder das Einfache (C. 440. 446).

2. In Anſehung dieſes Einfachen iſt nun eine Antinomie in der menſchlichen Vernunft, ſobald wir die ſinnlichen Gegenſtände nicht für Erſcheinungen, ſondern für Dinge an ſich halten. Das heiſst, man kann dann eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs ein Einfaches exiſtirt, als daſs keins exiſtirt. Daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehet, folgt dann nehmlich daraus, daſs, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, und dennoch kein Einfaches exiſtirte, gar nichts exiſtiren würde, weil dann, wegen der Aufhebung der Zuſammenſetzung, auch kein Zuſammengeſetztes mehr exiſtiren würde. Sollte ſich aber die Zuſammenſetzung in Gedanken nicht aufheben laſſen, ſo würde folgen, daſs das Zuſammengeſetzte nicht aus Subſtanzen beſtünde, indem die Zuſammenſetzung, die nur eine Relation der Subſtanzen ſeyn kann, nicht die Subſtanz ausmacht, ſondern das, was zuſammengeſetzt iſt (C. 462).

3. Wenn aber ein zuſammengeſetztes Ding aus einfachen Theilen beſtehet; ſo muſs der Raum, den das Zuſammengeſetzte einnimmt, aus eben ſo viel Theilen

Digitized by Google

beſtehen, als dieſes Zuſammengeſetzte. Wenn aber das iſt, ſo muſs das Einfache, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt iſt, einen Raum einnehmen, weil der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen beſteht. Nimmt aber das Einfache einen Raum ein, ſo muſs es Theile haben, die auſser einander ſind, d. i. die nicht bloſs Accidenzen, ſondern Subſtanzen ſind, folglich müſste das Einfache zuſammengeſetzt ſeyn, welches ſich widerſpricht. Ueberhaupt kann das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung bewieſen werden, weil von dem Nichtbewuſstſeyn ſeiner Theile nie der Schluſs auf die gänzliche Unmöglichkeit der Theile gelten kann (C. 464. f.).

4. Die Auflöſung dieſer Antinomie beſtehet darin, daſs der Natur unſrer Sinnlichkeit gemäſs die Theilung eines Gegenſtandes in der Erſcheinung ins Unendliche gehet, d. i. daſs wir zwar vielleicht einmal an eine bedingte Grenze kommen, wo wir aus Eingeſchränktheit unſrer Organe oder Werkzeuge in unſrer Theilung ſtehen bleiben müſſen; aber nicht an eine unbedingte Grenze, oder das abſolut Einfache, was keine Theile mehr hätte. Darum iſt aber nicht ſchon eine unendliche Theilung in dem Gegenſtande da, oder die unendliche Menge der Theile ſchon vor der Theilung wirklich vorhanden. Dies müſste nur dann ſo ſeyn, wenn die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich wären. Aber ſo ſind ſie Erſcheinungen, d. i. bloſse Vorſtellungen unſrer Sinnlichkeit, welche daher die Eigenſchaft der Formen unſrer Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, annehmen, und ſo wie dieſe, ins Unendliche theilbar ſeyn müſſen. Die Theile ſind alſo hier nie vor der Theilung, ſondern durch die Theilung, und nur immer ſo weit, als die Theilung getrieben wird, vorhanden. (C. 551. f.), ſ. Antinomie, 4, A, b.

5. Darum iſt nun der Regreſſus der Theilung irgend einer Materie im Raume, d. i. der Zurückgang zu den Theilen, woraus ſie beſteht, weil ſie als unendlich viele vorgeſtellt werden, jederzeit zu groſs für un

Digitized by Google

fern Begriff, der immer eine Zahl ist; indem das Unendliche eine Vielheit ist, die alle Zahl übersteigt; ich kann folglich den Regressus nicht vollenden (S. III. §. 1. *). Soll aber die Theilung des Raumes (und der darin befindlichen Materie, oder des erfüllten Raumes) irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist der Regressus für die Idee des Unbedingten immer zu klein, denn das Glied der Theilung, bei dem man mit der Theilung aufhört, ist noch immer nicht das unbedingt Einfache. Es läfst noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig; ich frage, warum kann dieses Glied nicht mehr getheilt werden? (M. I, 586. C. 515. f.).

6. Eben so unerweislich ist die alte sehr gemeine Meinung, nach welcher man annimmt, die Seele sei eine einfache Substanz, welches ein transscendenter Begriff, d. i. ein solcher ist, der die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Es ist ganz wohl erlaubt, sich die Seele als einfach zu denken, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer innern Erscheinungen zu legen, ob man gleich diese Einheit nicht in *concreto* einsehen kann. Aber die Seele für eine wirklich einfache Substanz zu halten, würde eine willkührliche und gewagte Hypothese seyn, weil die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung (eines einfachen beharrlichen Subjects der sinnlichen Anschauung, d. i. einer einfachen Substanz) gar nicht einzusehen ist (C. 799. f.).

7. Der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception beweiset also nichts, denn daraus, dafs die Apperception oder das Bewufstseyn meiner selbst, der blofse Gedanke Ich, welcher mit jedem Gedanken verknüpft ist, eine einfache Vorstellung ist, folgt gar nicht, dafs das Ding, welches den Gedanken hat, eine einfache Substanz ist. Das Einfache in der

Digitized by Google

Abſtraction iſt ganz etwas anders, als das Einfache im Gegenſtande. Ein Beiſpiel davon giebt der bewegte Cörper; will ich mir von dieſem bloſs ſeine Bewegung denken, ſo betrachte ich ihn als einen Punct, der ſich bewegt, weil ſein Volumen bei der bloſsen Bewegung nicht in Betrachtung kömmt. Daraus folgt aber nicht, daſs der Cörper ſelbſt ein Punct iſt. Eben ſo wenig folgt daraus, daſs ich zum Selbſtbewuſstſeyn, das jeden Gedanken begleitet, die einfache Vorſtellung des Ichs zum Gedanken hinzufüge, und mir darunter das denkende Subject als denkend vorſtelle, daſs das denkende Subject wirklich einfach ſei. So wie der Cörper in Bewegung, bloſs in Beziehung auf dieſe Bewegung als einfach, als ein Punct gedacht wird, und darum doch als Object zuſammengeſetzt iſt; ſo wird auch die Seele im Denken, bloſs in Beziehung auf das Denken, als einfach gedacht, woraus gar nicht folgt, daſs ſie als Object darum auch einfach ſei (C. 812. f.). Da wir den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin in *concreto* verſtändlich machen können; ſo iſt es uns auch zur Erklärung der Erſcheinungen der Seele ganz gleichgültig, ob ſie eine einfache Subſtanz ſei, oder nicht (Pr. 131. 165).

8. Das Einfache, im abſoluten Verſtande, da es etwas bedeutet, was nicht mehr zuſammengeſetzt iſt, iſt folglich eine Idee, oder ein Vernunftbegriff, der bloſs dazu dient, den Verſtand zu der Vollſtändigkeit der Theilung anzuhalten, und ihn darin immer weiter zu treiben, obwohl dieſe Theilung nie vollendet wird. Das Einfache iſt alſo bloſs ein ideales Ziel, das die Vernunft den Arbeiten des Verſtandes bei der Theilung der Materie vorſteckt, auf welches folglich das Bemühen des Verſtandes losgehet, welches aber in der Erfahrung eben ſo wenig erreichbar iſt, als die unendliche Zuſammenſetzung der Materie unter dem Namen der Welt (S. III, §. 1). Uebrigens wird das Einfache auch in relativer Bedeutung genommen, da es ſo viel heiſst, als das, was weniger zuſammengeſetzt iſt. In

Digitized by Google

dieſem Sinne gebraucht es Kant (C. 351), wenn er ſagt: das irrige Urtheil ſei eine zuſammengeſetzte Wirkung, welche man in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit auflöſen müſſe. Darum iſt aber dasjenige im Urtheile, welches z. B. die einfache Wirkung des Verſtandes iſt, immer noch zuſammengeſetzt. Denn es laſſen ſich darin z. B. noch das Selbſtbewuſstſeyn, die verſchiedenen Begriffe u. ſ. w. unterſcheiden. Aber dieſe Wirkung iſt einfach, in Rückſicht auf jene zuſammengeſetzte Wirkung beider Erkenntniſsvermögen, von der ſie ein Theil iſt (C. 351).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung. I. S. 351. — II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 440. 446. — II. Abſchn. Der Ant. der reinen Vern. 2. Widerſtr. der transſc. Ideen. S. 462 — S 464. f. V. Abſchn. S. 515. f — IX. Abſchn. II. S. 551. f. — Methodenlehre I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 799. f. — IV. Abſchn. S. 812. f.

Ej. Diſſ. de mundi ſenſ. et int. form. et princ. §. 1.

Deſſ. Prolegomenen §. 44. S. 131. — §. 57. S. 165.

M. Herz Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, S. 19.

Einfalt,

ſimplicitas, ſimplicité. So heiſst in der Theorie des Erhabenen die kunſtloſe Zweckmäſsigkeit (U. 126). Die Zweckmäſsigkeit eines Dinges iſt diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs der Begriff des Dinges zugleich der Grund der Wirklichkeit deſſelben iſt (U. XXVIII). Dieſe Zweckmäſsigkeit iſt kunſtlos, wenn es nicht das Anſehen hat, als ſei groſse Geſchicklichkeit angewendet worden, das Ding hervorzubringen (U. 175).

2. Einfalt iſt gleichſam der Stil der Natur im Erhabenen, d. h. dasjenige in der Natur, was das Gefühl des Erhabenen in uns erweckt, ſcheint nie mit

Digitized by Google

groſser Geſchicklichkeit auf dieſe Wirkung eingerichtet zu ſeyn. Und ſo iſt auch Einfalt gleichſam der Stil der Sittlichkeit, welche eine zweite (überſinnliche) Natur iſt, wovon wir nur die Geſetze, aber nicht das überſinnliche Vermögen derſelben (die Vernunft) in uns, kennen (U. 126. M. II, 603), ſ. Zweckmäſsigkeit, Erhaben, Sittlichkeit.

Einfluſs,

influxus, *influence*. Die Einwirkung einer Subſtanz in eine andere, die auſser ihr befindlich iſt. Sie ſetzt immer zwei Subſtanzen voraus, die thätige und die leidende. So verſchafft man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Einfluſs auf die Maximen des menſchlichen Gemüths, wenn man ſo auf die Gemüther der Menſchen wirkt, daſs ſie die Geſetze der praktiſchen Vernunft, die ſie für allgemein verbindend erkennen, auch wirklich zu ihren ſubjectiven Maximen machen, oder darnach handeln (P. 269), ſ. Eingang.

2. Der reelle Einfluſs einer Subſtanz, die ein Theil der Welt iſt, in einen andern Theil der Welt, heiſst der phyſiſche Einfluſs (*influxus phyſicus*). Wenn z. B. ein bewegter Cörper A einen ruhenden B anſtöſst und in Bewegung ſetzt, ſo hat A. einen phyſiſchen Einfluſs auf B, weil B. erſt ruhete und ſich nun bewegt, und A. dieſes in B. bewirkt hat. Leibnitz verwarf dieſen phyſiſchen Einfluſs, weil nach ihm auch die Cörper aus Monaden beſtehen, welche vorſtellende Kräfte ſind, und alſo der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem Zuſtande der Vorſtellungen der andern Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könnte (C. 331).

3. Der phyſiſche Einfluſs iſt die älteſte Erklärungsart der Gemeinſchaft der Subſtanzen. Sie behauptet: daſs die Leiden einer Subſtanz dieſer Welt von einer andern Subſtanz derſelben auf eine reelle Art

hervorgebracht werden (Baumgartens Metaphyſik §. 330).

Eingang,

aditus, entrée. Die Möglichkeit der Einwirkung. So ſagt Kant (G. 31.): daſs man der Lehre der Sitten durch Popularität Eingang verſchaffen könne, d. h. daſs man es dadurch, daſs man ſie in einer für die gemeine Faſſungskraft verſtändlichen Sprache vortrage, möglich machen könne, daſs ſie aufs Gemüth wirke. Die Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft iſt die Art, wie man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, d. i. Einfluſs auf die Maximen deſſelben verſchaffen kann (P. 269).

Einheimiſch,

immanent, *domesticus, domestique, immanent.* So heiſst im Theoretiſchen diejenige Vorſtellung, die nur auf Erfahrung geht (Pr. 126.), oder auf Erfahrung eingeſchränkt iſt (Pr. 204), weil ſie dann in ihrem Gebiet iſt und bleibt, ſ. Transſcendent. Eigentlich heiſst alſo einheimiſch oder immanent ſeyn, in ſeinem Gebiet ſeyn, transſcendent ſeyn dagegen, über ſein Gebiet hinausgehen (P. 31).

2. So, ſagt Kant, ſind diejenigen Grundſätze immanent, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. Z. B. der Grundſatz, daſs alle Veränderung ihre Urſache habe, iſt ein Grundſatz des bloſs empiriſchen Gebrauchs, und kann daher ein immanenter Grundſatz des reinen Verſtandes genannt werden (C. 352. f.).

3. Man kann die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes nur zur Erfahrungserkenntniſs gebrauchen, dies drückt Kant ſo aus: ſie ſind nur von immanentem

Digitized by Google

Gebrauch. Die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes ſind nehmlich diejenigen, welche Kant unter den Namen der Axiomen der reinen Anſchauung, der Anticipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung und der Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt aufführt. Sie heiſsen ſynthetiſche, weil der Verſtand noch analytiſche Grundſätze hat, die zum Denken überhaupt, und alſo zur Logik gehören. Jene metaphyſiſchen Grundſätze finden den Beweis ihrer Gültigkeit eben darin, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich iſt. Folglich können ſie auch nur für die Erfahrung gültig, d. i. von immanentem Gebrauch ſeyn. Die logiſchen Grundſätze hingegen ſind von jedem Gebrauch, weil ohne ſie gar kein Denken möglich iſt, ſo wie ohne jene metaphyſiſche oder ſynthetiſche Grundſätze des Verſtandes gar kein Erkennen. Daſs alle Veränderung ihre Urſache haben müſſe, iſt ein ſolcher ſynthetiſcher, daſs aber alles, was gedacht wird, ſeinen Grund haben müſſe, iſt ein ſolcher analytiſcher Grundſatz des Verſtandes (C. 664).

4. Die transſcendentalen Ideen haben ihren guten und folglich immanenten Gebrauch, d. h. diejenigen nothwendigen Vernunftbegriffe, denen kein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, die folglich gewiſſe Gegenſtände lediglich *a priori* vorſtellen, und daher transſcendental heiſsen, können doch zur Erfahrungserkenntniſs dienen. Die Idee an ſich ſelbſt iſt nicht immanent, weil ihr Gegenſtand nicht innerhalb der Erfahrungsgrenzen liegt, und daher kein Gegenſtand der Erfahrung dadurch erkannt werden kann. Bloſs ihr Gebrauch iſt in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung, einheimiſch (immanent), weil ſie gebraucht werden, die geſammte Erfahrungserkenntniſs ſyſtematiſch und vollſtändig zu machen; ſie gehen auf den Verſtandesgebrauch, in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, nicht auf dieſe Erfahrungsgegenſtände ſelbſt (C. 671). Kant hat hier (und C. 664) offenbar

Digitized by Google

ſeinen Sprachgebrauch etwas geändert, und ſchärfer und richtiger beſtimmt als vorher (C. 352). Er unterſcheidet nehmlich hier zwiſchen einer immanenten Vorſtellung, deren Gegenſtand in der Erfahrung zu finden iſt, und dem immanenten Gebrauch einer Vorſtellung, deren Gegenſtand vielleicht in keiner Erfahrung zu finden iſt, aber doch zur Erfahrungserkenntniſs dient. In dieſem Sinne ſind die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes (in 1) ſowohl ſelbſt immanent, als auch von immanentem Gebrauch. Hingegen iſt die Idee von Gott nicht immanent, weil Gott kein Erfahrungsgegenſtand iſt, und kein Naturphänomen, oder Naturding aus dem Begriff deſſelben (phyſiſch, d. h. erkennbar) erklärt werden kann; aber wohl von immanentem Gebrauch in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung, weil er die Reihe der Urſachen und Wirkungen in der Natur in eine oberſte Urſache vereinigt, und dadurch das Syſtem aller Urſachen und Wirkungen ſchlieſst, daſs ſie den letzten Grund aller Erſcheinungen in ein intelligibeles Weſen ſetzte (C. 671).

5. Dieſer Behauptung ſcheint nun Kant (C. 827) zu widerſprechen, wenn er ſagt: die drei Sätze: der Wille iſt frei, die Seele iſt unſterblich, und es iſt ein Gott, haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenſtände der Erfahrung zuläſſigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet, ganz müſsige und dabei noch äuſserſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft. Allein Kant unterſcheidet den immanenten Gebrauch in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung von dem immanenten Gebrauch für Gegenſtände der Erfahrung. Offenbar ſoll die Stelle (C. 867) heiſsen, dieſe Sätze haben gar keinen, für Gegenſtände der Erfahrung, immanenten, d. i. zuläſſigen, mithin für uns zum Erkennen der Gegenſtände ſelbſt nützlichen Gebrauch. Der ganze Zuſammenhang lehrt, daſs Kant ſagen will, Erfahrungserkenntniſs läſst ſich aus der Frei-

Digitized by Google

Leib des Willens, der Unsterblichkeit der Seele, dem Daseyn Gottes nicht herabwürdigen, indem sie nur die absolute Selbsthätigkeit oder die Freiheit des Willens, und folglich sich nothwendiges Wesen, als oberste Ursache der Welt, regulativisch lieben, d. i. zum Behuf der Erkenntniß*) sollen sie nicht gewisse Gegenstände vorstellen, sondern nur den Verstand zu einem gewissen Gebrauch, der mit Ihnen in der Speculation immer so am vollsten, als ob alle Naturnothwendigkeit sich meinet in absoluter Selbsthätigkeit, und alle Naturabhängigkeit sich in unter in einem Gedanken vereinigenden Wesen endige (C. 672. 827). Also sind die Ideen selbst in Ansehung ihrer Gegenstände nicht immanent, sondern transscendental, d. h. der Gegenstand liegt über die Grenzen aller Erfahrung hinaus (C. 384); die objectiver (oder constitutiver) Gebrauch, d. i. der Gebrauch derselben, um durch sie Gegenstände zu erkennen, ist ebenfalls jederzeit transscendent, der objective Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien, d. i. Ursache, Wirkung) dagegen muß jederzeit immanent seyn (C. 383), allein der regulative Gebrauch der Ideen, oder der Gebrauch derselben in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung ist immanent (C. 671).

... 6. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, welche sich uns in der Ergehung (in Aber) vorstellen ist sie keine empirische Wissenschaft, weil sie immanent ist, sondern sie betrachtet die Natur nach den Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann, und welche folglich immanent sind. Sie giebt zwei Gegenstände dieser Physiologie, nach welchen sie in zwei Theile zerfällt, in die der äußern Sinne, oder der körperlichen Natur, 2. die des

*) Eben indem ist es mit dem praktischen Gebrauch derselben, welcher nachher gezeigt wird.

innern Sinnes oder der denkenden Natur (C. 874).

7. Im Praktischen ist der Gebrauch der reinen Vernunft allein immanent, d. h. sie soll ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, oder ihn allein bestimmen, sich selbst zur Bewirkung der den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände zu determiniren. Das Gebiet der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche ist der Wille, oder die Bestimmung desselben; hier ist sie also immanent. Kant hat dieses zuerst richtig und bestimmt gezeigt. Der empirisch bedingte Gebrauch der Vernunft hingegen, wenn er sich die Alleinherrschaft anmasst, ist transscendent, das heisst, wenn die Vernunft etwa aus der Erfahrung hergenommene Regeln dem Willen, als denselben zu oberst bestimmend, vorschreiben will, oder ihn durch ein Erfahrungsobject allein bestimmen will, so überschreitet sie ihr Gebiet, welches im Theoretischen das Feld der Erkenntniss, und im Praktischen das Feld der Klugheit, aber nicht das Feld der Moralität seyn soll. Die empirisch-bedingte Vernunft wird also transscendent, wenn sie sich in Zumuthungen und Geboten gegen den Willen äussert, die ganz über ihr Gebiet (die Erfahrung) hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniss von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gilt (P. 31).

8. Kant lehrt also: dass das moralische Gesetz den transscendenten Gebrauch der Vernunft in einen immanenten verwandelt. Er zeigt, dass die Vernunft durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung nichts erkennen kann, sondern die Grenzen ihres Gebiets überschreitet, wenn sie z. B. den Begriff von Gott gebraucht, um durch denselben etwas zu erklären; dass hingegen die Vernunft durch ihre Ideen selbst wirkende Ursache werde, indem sie z. B. die Idee des freien Willens und Gottes aufstellt, um dem moralischen Gesetze seine Realität zu sichern. Er lehrt nehmlich, dass das moralische Gesetz den Begriff einer den Willen unmittelbar bestim-

Digitized by Google

menden Vernunft, d. i. eines nicht nur von allen äuſsern Beſtimmungsgründen unabhängigen, ſondern auch ſich ſelbſt beſtimmenden, d. h. freien Willens, giebt. Die Vernunft wird alſo überſchwenglich (transſcendent), wenn ſie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas begreifen will, iſt aber einheimiſch (immanent), wenn ſie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas bewirken will (P. 83).

9. So iſt denn das, was für die ſpeculative Vernunft transſcendent (überſchwenglich) war, in der praktiſchen immanent (einheimiſch), aber nur in praktiſcher Abſicht (zur moraliſchen Willensbeſtimmung). Denn wir erkennen dadurch (durch die Idee von der Unſterblichkeit der Seele) weder unſrer Seele Natur, noch (durch die Idee von der Freiheit des Willens) die intelligibele Welt, noch (durch die Idee vom Daſeyn Gottes) das höchſte Weſen, als Dinge an ſich. Sondern wir haben nur die Begriffe von ihnen *a priori* im praktiſchen Begriffe des höchſten Guts vereinigt, als dem Objecte unſers Willens, aber ſie ſelbſt (wie ſie möglich ſind und wirken) erkennen wir nicht (M. II, 353. P. 240. f.).

10. Indem aber durch die praktiſchen Poſtulate (Freiheit des Willens, Unſterblichkeit der Seele, und Daſeyn Gottes) den Ideen der (theoretiſchen oder ſpeculativen) Vernunft (Freiheit, Unſterblichkeit, Gott) Objecte gegeben werden (die für das Praktiſche Realität haben), wird zugleich das theoretiſche Erkenntniſs der Vernunft überhaupt dadurch erweitert, und das, was für die bloſse Theorie problematiſch war, durch das Praktiſche aſſertoriſch. Alſo iſt es doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und der Erkenntniſs derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie durch das Praktiſche genöthigt iſt, einzuräumen, daſs es ſolche (überſinnliche) Gegenſtände (Gott, freien Willen, unſterbliche Seele) gebe, ohne ſie (dieſe Gegenſtände) doch näher zu beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniſs von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktiſchem Grunde, und auch nur zum praktiſchen

Digitized by

Gebrauche, gegeben werden) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen praktiſchen Vermögen zu danken hat. Dieſe Ideen werden hier immanent und conſtitutiv (die Objecte beſtimmend), indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind, das nothwendige Object der reinen praktiſchen Vernunft (das höchſte Gut) wirklich zu machen, da ſie, ohne dies, transſcendent und bloſs regulative Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nur auferlegen, ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu nähern. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, dieſe Ideen nur negativ (läuternd), nicht erweiternd, bearbeiten, um den Anthropomorphismus und Fanaticismus abzuhalten (P. 244).

Kant. Prolegom. §. 40. S. 126 — Probe eines Urth. S. 204.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. Einleit. S. 31 — I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 83. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240. f. — VII. S. 244.

Deſſ. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung I. S. 352. II. Th. II. Abth. I. Buch. II. Abſchn. S. 383. f. — II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 664. — Anhang. S. 671. f. — Methodenlehre II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 827 — III. Hauptſt. S. 874.

Einheit,

unitas, unité. Diejenige Vorſtellung im menſchlichen Verſtande, durch welche das Mannichfaltige als verknüpft gedacht wird, ſ. Syntheſis.

2. analytiſche; diejenige Einheit, durch welche Begriffe als verknüpft gedacht werden. Wenn der Verſtand z. B. zwei Begriffe als in einem Urtheile verknüpft denkt, ſo iſt diejenige Vorſtellung, durch welche ſie als verknüpft gedacht werden, die analytiſche

Einheit. Eben so ist die Vorstellung, durch welche verschiedene Vorstellungen als unter einem Begriff gehörig gedacht werden (folglich dieser Begriff selbst) eine analytische Einheit ist. Der Begriff, so fern er Titel ist einer analytischen Einheit, in so fern er die Vorstellung von der Verknüpfung der beiden Begriffe schwarz und Tisch in einem Urtheil, der Tisch ist schwarz, ist. Die Vorstellung Mensch ist eine analytische Einheit, in so fern sie als ein Begriff gedacht wird, unter welchem die schwarzen, weißen, dunkelfarbenen und gelben Menschen begriffen sind (C. 104 f.).

Kant nennt die Einheit, durch die mehrere Begriffe unter Einem im Bewußtsein verknüpft werden, die analytische Einheit der Apperception oder der Bewußtseyns; weil sie allen gemeinsamen Begriffen, wenn wir uns derselben bewußt werden, anklebt. Z. B. wenn Ich mir die Sinnlichkeit denke, so denke Ich mir eine Beschaffenheit von, die verschiedenen Vorstellungen gemein ist, welche also auch gedacht werden. Die analytische Einheit des Bewußtseyns ist also diejenige, welche eine Vorstellung zum *concretum communitatis* oder gemeinschaftlichen Begriff macht. Es kann nämlich vor, so ist das nicht anders möglich als so, daß sich mir diese Farbe als woran, z. B. an einer Erde, an etwas, wonach man Dinge kennt, oder an etwas, was Farbe (weil) gesetzt ist, vorstellte. Dieses geschieht nun durch die synthetische Einheit des Bewußtseyns; aber daß ich mir eine und dieselbe, daß diese und jene an diesen Gegenständen zu finden ist, oder als verschiedenen gemein gedacht wird, das geschieht durch die analytische Einheit des Bewußtseyns (C. 135.). Die analytische Einheit ist folglich diejenige, durch welche die Vorstellung im Denken möglich wird, oder durch welche das Mannichfaltige im Gedachten als verknüpft gedacht wird. Sie könnte auch die logische Einheit genannt werden, weil sie das ist, was die logische Verknüpfung, die Verknüpfung im Denken möglich macht, oder wodurch das Mannichfaltige im

Denken als verknüpft vorgeſtellt wird. Dieſes geſchieht nach dem Geſetze der Identität, welches heiſst: das Mannichfaltige, was übereinſtimmt, läſst ſich in eine Einheit des Bewuſstſeyns vereinigen, welche Einheit eben die analytiſche iſt. Z. B. der Cörper iſt undurchdringlich iſt ein Urtheil, in welchem folglich die beiden Begriffe Cörper und undurchdringlich nothwendig mit einander verknüpft ſind, weil in dem Begriff Cörper die Beſtimmung liegt, daſs er undurchdringlich iſt. Die Verknüpfung des Begriffs Cörper mit dem des Undurchdringlichen muſs alſo ſo verſtanden werden, daſs in dem Begriff Cörper eine Theilvorſtellung iſt, welche ganz identiſch iſt mit dem gemeinſamen Begriff undurchdringlich, ſo daſs alſo darum der Cörper unter dieſen Begriff gehört, und als etwas Undurchdringliches gedacht werden kann. Dieſe Einheit iſt aber auch diejenige, wodurch die Verknüpfung zwiſchen Grund und Folge (welche von der zwiſchen Urſache und Wirkung ſehr unterſchieden iſt) gedacht wird. Der Grund nehmlich, warum ich mir den Cörper als undurchdringlich denke, liegt darin, daſs die Undurchdringlichkeit zum Begriff des Cörpers gehört. Die Begriffe Cörper und undurchdringlich ſind als Grund und Folge mit einander verknüpft; ich kann ſagen, dieſes Ding iſt ein Cörper, folglich iſt es undurchdringlich, oder auch, dieſes Ding iſt undurchdringlich, folglich iſt es ein Cörper. Dieſes Verhältniſs zwiſchen Grund und Folge beruhet lediglich auf Identität oder Einerleiheit des Begriffs undurchdringlich mit einem Begriff in dem des Cörpers, ſ. Analogie, 14. (P. 199.).

Kant nennt dieſe Einheit analytiſch, weil ſie das analytiſche Denken, oder die Entwickelung der Begriffe vorausſetzt; denn was iſt durch dieſe Einheit als verknüpft denken ſoll, das muſs ich mir vorher als unter einem gemeinſamen Begriff enthalten, folglich den gemeinſamen Begriff, durch Entwickelung eines andern Begriffs, als ein Merkmal deſſelben vorſtellen. Sie iſt der ſynthetiſchen entgegengeſetzt, durch die ich mir

Digitized by Google

die Theilvorſtellungen (nicht als unter Einem Begriff, ſondern) als in Einem Gegenſtande verknüpft vorſtelle, welches ſtets Anſchauung vorausſetzt. Die analytiſche Einheit ſetzt daher die ſynthetiſche voraus; denn wenn ich mir Begriffe als unter einem gemeinſamen enthalten vorſtellen ſoll, ſo muſs ich erſt den Gegenſtand dieſes Begriffs als enthalten in den Gegenſtänden, deren Begriffe unter jenem gemeinſamen Begriffe ſtehen, angeſchaut und gedacht haben (C. 133. *).

3. collective; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige in ein Ganzes (Totum) verknüpft gedacht wird. Sie hat ihren Namen von dem lateiniſchen Worte *collectivus*, ſammlend, weil dieſe Einheit dadurch die Verknüpfung möglich macht, daſs durch ſie alles Mannichfaltige als in Ein Ganzes vereinigt (geſammlet) vorgeſtellt wird. Sie iſt der diſtributiven Einheit entgegen geſetzt, durch welche die Verknüpfung dadurch gedacht wird, daſs in jeder einzelnen Vorſtellung einer Anzahl von verſchiedenen Vorſtellungen eine einzelne identiſche ſie alle verknüpfende Vorſtellung gedacht wird. So denken wir uns alles, was den Stoff zu den bejahenden Beſtimmungen der Dinge giebt, unter dem Begriff der Realität. Die Realität iſt alſo eine diſtributive Einheit, durch die unſer Verſtand Erfahrungserkenntniſs zuwege bringt. Denn es wird ihm dadurch möglich, ſich jeden Gegenſtand als etwas zu denken, wovon ſich etwas bejahen läſst. Stellen wir uns aber alle dieſe Realitäten, ſowohl diejenigen, die wir kennen, als auch diejenigen, die wir nicht kennen, zuſammengenommen in Ein Ganzes vor, ſo iſt die Einheit, die dieſe Verknüpfung möglich macht, nicht diſtributiv, ſie vertheilt nicht den Begriff der Realität auf mehrere Begriffe (welches das lateiniſche Wort *diſtributivus*, vertheilend, ſagen will); ſondern ſie iſt collectiv, oder ſammlet die Realitäten ſämmtlich in ein Ganzes der Erfahrung, das wir uns durch die Einbildungskraft als ein einzelnes Ding eben ſo vorſtellen, wie wir uns durch dieſe collective Einheit jedes Object der Anſchauung als Ein Ding vorſtellen. Dieſes einzelne Ding

wäre nehmlich der Gegenſtand, der alle empiriſche Realität in ſich vereiniget, woraus die Vernunft die Einheit der höchſten Realität, die Idee der Gottheit, bildet (M. I. 707. C. 610. f. 706.).

Die Handlungen des Verſtandes ſollen Erkenntniſſe hervorbringen, ſie ſind daher jederzeit mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt, entweder logiſch, um den gemeinſamen Begriff in den Begriffen der Gegenſtände zu finden, und ſo unter Begriffe zu bringen, dann iſt die diſtributive Einheit zugleich analytiſch; oder um durch die Kategorien auf Begriffe zu bringen, in welchem Fall das Mannichfaltige in den Gegenſtänden durch die Kategorie gedacht, aber doch dieſe Kategorie in mehrern Gegenſtänden als Beſtimmung ihrer Begriffe, alſo diſtributive, gedacht wird, dann iſt dieſe Einheit zugleich ſynthetiſch. Die Handlungen der Vernunft hingegen ſollen ein Syſtem der Verſtandeserkenntniſſe hervorbringen (C. 675.), und das Mannichfaltige aller Begriffe des Verſtandes durch eine Einheit zuſammenverknüpfen, welche daher immer eine Idee iſt. Dieſe Einheit, welche die Vernunft den Verſtandeshandlungen gleichſam zu einem Ziel ſetzt, welches dieſe nie vollkommen erreichen, iſt nicht, wie der gemeinſame Begriff, oder auch wie die Kategorie, eine diſtributive, ſondern eine collective Einheit. Denn nicht ſo wie etwa roth als in mehrern Gegenſtänden vorhanden, die darum unter den Begriff der rothen Gegenſtände gehören, oder wie die Realität als etwas, durch welches der Stoff zum erkennen in allen einzelnen Gegenſtänden gedacht wird, iſt die Vernunfteinheit diſtributiv; ſondern die Einheit, die z. B. in der Idee der Welt gedacht wird, iſt collectiv, indem dadurch alle Erfahrungsgegenſtände als in Ein Ganzes zuſammen geſammlet vorgeſtellt werden.

4. diſtributive; ſ. collective.

5. dynamiſche; iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft vorgeſtellt wird. Sie iſt der

Digitized by Google

mathematiſchen (Verſtandes-) Einheit entgegengeſetzt, durch welche das Mannichfaltige als in einer beſtimmten Anſchauung verknüpft vorgeſtellt wird. So iſt z. B. die Einheit der Zeitbeſtimmung durch die Analogien der Erfahrung durch und durch dynamiſch, indem ich hier nicht etwa anſchaue, in welcher Zeit eine Wirkung ſich ereignet, weil die abſolute Zeit (als reine Anſchauung) kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, und ich folglich auch nicht die Zeit mit den Erſcheinungen vergleichen und jene durch dieſe beſtimmen kann. Sondern die Erſcheinungen beſtimmen einander ihre Stelle in der Zeit dadurch, daſs die eine Erſcheinung als Wirkung auf die andere folgt und ſpäter iſt als ſie, oder beide als wechſelſeitige Wirkungen von einander gleichzeitig ſind. Dieſes Vorſeyn und Nachſeyn, oder dieſe Gleichzeitigkeit ſind ſynthetiſche aber dynamiſche Einheiten des Verſtandes, durch welche das Mannichfaltige der Erſcheinungen allein nach Zeitverhältniſſen als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft, vorgeſtellt werden kann. Dahingegen iſt die Einheit der Gröſsenbeſtimmung durch Axiomen der Anſchauung durch und durch mathematiſch, indem ich hier anſchaue, wie groſs etwas iſt, und die Gröſse durch die Begriffe der Kategorien der Quantität, Einheit, Vielheit und Allheit beſtimme, und folglich das Mannichfaltige der Erſcheinungen, der Gröſse nach, als in einer beſtimmten Anſchauung verknüpft vorſtelle (C. 262.).

6. Kategorie der Einheit; iſt derjenige reine Verſtandesbegriff der Gröſse, durch den das Mannichfaltige ſo verknüpft gedacht wird, daſs die daraus entſpringende Vorſtellung numeriſch-identiſch, oder ſelbſt der Zahl nach einerlei oder immer dieſelbe iſt. So wird die Seele, den verſchiedenen Zeiten nach, in welchen ſie da iſt, numeriſch-identiſch, d. i. als Einheit, nicht als Vielheit, als ein Ein Ding, nicht als Viele Dinge gedacht (C. 462.). So muſs die wahre Kirche eine allgemeine Kirche, folglich eine numeriſche Einheit ſeyn, eine ſolche Kirche, die der Zahl nach nicht mehrere Kirchen ausmacht, ſondern nur eine iſt (R. 143, 1.), ſ.

Digitized by Google

Zahl. Diese Einheit heifst auch die quantitative, weil sie zu den Kategorien der Quantität gehört, und ist diejenige, welche alles Zählen möglich macht und das Maafs aller Gröfse ist.

7. mathematische; s. dynamische.

8. numerische; s. Kategorie der Einheit.

9. objective Einheit des Selbstbewufstseyns; diejenige Einheit, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt ist (C. 139.). Wenn nehmlich unsre Sinne durch Eindrücke eines (nachher als Gegenstand vorgestellten) Gegenstandes afficirt werden, so ist darum dieser Gegenstand nicht gleich so für uns vorhanden, als wir ihn nachher, wenn unsere Einbildungskraft und unser Verstand gewirkt haben, anschauen und denken. Erst mufs alles das geschehen seyn, was im Artikel: Anschauung, II, a — f. gezeigt worden ist. Dadurch entstehet nach und nach das Bild, das ich in der Anschauung vor mir habe, dessen ich mir theilweise in den einzelnen Empfindungen bewufst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewufst bin, das ich Gegenstand nenne. Der Gegenstand ist also nichts anders, als der Begriff von der Einheit, oder dem Einen Bewufstseyn, zu der alles durch die Anschauung gegebene Mannichfaltige durch den Verstand zusammengefafst wird. Dies ist die objective Einheit der Apperception; sie heifst objectiv, weil sie die einfache Vorstellung des Objects ist, und ist transscendental, weil auch jedes Object, welches *a priori* vorgestellt wird, durch sie als Objeet gedacht wird. Sie ist der subjectiven Einheit des Bewufstseyns entgegen gesetzt, welche die Einheit des Bewufstseyns aller der Vorstellungen ist, die ich wirklich habe. Jene objective Einheit ist die Vorstellung des Begriffs vom Oeject, in dem ich alles Mannichfaltige der Anschauung verknüpft denke; diese subjective Einheit ist die Bestimmung des innern Sinnes, dafs ich jetzt gewisse Anschauungen ha-

Digitized by Google

be und denke. Ob ich jetzt ein Mannichfaltiges der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir als zugleich, oder als nach einander bewuſst bin, das hängt von meiner innern Erfahrung ab, das kömmt auf Umſtände an, die ebenfalls empiriſch ſind. Es iſt nicht einerlei, ob jetzt ein Pallaſt in ſeiner ganzen Gröſse, alſo in allen ſeinen Theilen zugleich, vor mir da ſteht, oder ob eine Armee vor mir vorbei marſchirt, von der ich alſo den Feldherrn an der Spitze zuerſt, und den Mann, welcher den Schluſs macht, zuletzt wahrnehme. Das hängt von empiriſchen Bedingungen d. i. davon ab, wo ich mich befinde, wie ich aufmerke, welchen Standpunct ich habe u. ſ. w. Die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns iſt alſo empiriſch, ſetzt eine Aſſociation der Vorſtellungen, d. i. eine Verbindung derſelben im Gemüth voraus, welche zufällig iſt, darum iſt ſie ſelbſt zufällig und betrifft eine Erſcheinung. Dieſe empiriſche Einheit des Bewuſstſeyns, daſs ich z. B. jetzt eine Armee vorbei defiliren ſehe, ſtehet aber ſelbſt unter jener objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn die Form des Gedankens, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand iſt die oberſte Verſtandeseinheit, unter die jede empiriſche Verknüpfung gebracht werden muſs, weil z. B., ehe ich den Begriff Armee denke, ich ſie vorher ſchon als Etwas, als einen Gegenſtand denken muſs. Unter dieſer Verſtandeseinheit ſtehet nun, als unter einer Vorſtellung *a priori*, auch die reine Form der Anſchauung in der Zeit. Alles Mannichfaltige, was in der Zeit angeſchauet wird, muſs in dem Einen Bewuſstſeyn, dieſer urſprünglichen Einheit, zuſammengefaſst werden, daſs es ein Gegenſtand iſt. Dieſes geſchiehet alſo bloſs durch die Verknüpfung des zum Denken gegebenen Stoffs mit dem einfachen Gedanken: Ich. Eine ſolche Verknüpfung heiſst die reine Syntheſis oder reine Verknüpfung des Verſtandes, und liegt *a priori* aller empiriſchen zum Grunde, indem es diejenige Wirkung des Verſtandes iſt, ohne welche er weder denken noch erkennen kann. Dieſes iſt alſo keine pſychologiſche Erfahrung, die etwa aus dem innern ſubjectiven Mechanismus des Gemüths abſtrahirt worden iſt. Sondern es iſt

Digitized by Google

gänzlich *a priori* gezeigt worden. Wenn ich denken soll, so muſs mit meinem Selbſtbewuſstſeyn etwas zum Denken Gegebenes verknüpft werden, dies muſs aber vor allen Dingen als Etwas, als ein Gegenſtand, den ich jetzt denke, gedacht werden. Die Einheit dieſes Gedankens (Gegenſtand) iſt die objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception. Die empiriſche Einheit, daſs ich jetzt gerade dies oder das zuſammenſtelle und denke, iſt nur ſubjectiv, gilt nur für mich; jene transſcendentale Einheit aber gilt für Jedermann, weil Jedermann ſo denken, aber nicht gerade dies oder das denken muſs. Z. B. der Eine verbindet mit dem Wort Himmel die Vorſtellung des Raums, in welchem die Himmelscörper laufen; ein Anderer den Ort der Seligen. Beide verſtehen einander nicht, weil die Einheit des Bewuſstſeyns in ihren Verknüpfungen empiriſch, und daher nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt. Aber beide denken ſich gewiſs den Himmel als Etwas, als einen Gegenſtand, denn ſonſt könnten ſie gar nicht denken, hätten keinen Gedanken ohne dieſen Urgrund aller Gedanken; alſo iſt die Einheit ihres Bewuſstſeyn in dieſer Verknüpfung ihrer Vorſtellungen *a priori*, objectiv, transſcendental, denn ſie iſt nothwendig und allgemeingeltend für jedes Object überhaupt, wenn es von einem Verſtande gedacht werden ſoll (M. I. 155. C. 140. f.) ſ. übrigens, Urtheil.

10. qualitative; die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannichfaltigen der Erkenntniſſe (C. 114). Sie iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Wenn mehrere Vorſtellungen unter einem Begriff zuſammengefaſst werden, ſo iſt dieſer Begriff die qualitative analytiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Erkenntniſſe, oder jene Vorſtellungen zuſammengefaſst werden. So iſt die Einheit des Thema in einem Schauſpiel eine ſolche qualitative analytiſche Einheit; z. B. der Geizige ſei das Thema oder der Gegenſtand, von dem das Schauſpiel handelt, ſo muſs alles in dem Schauſpiele darauf abzwecken,

Digitized by Google

uns den Geizigen recht lebendig darzuſtellen; alles Mannichfaltige in dieſem Schauſpiele wird alſo durch den einzigen Hauptgedanken, daſs der Geizige dadurch geſchildert werde, oder daſs es ſich doch darauf beziehe, zuſammengefaſst. Eben ſo iſt die Einheit des Thema einer Rede, einer Fabel, eine ſolche qualitative Einheit. Die Einheit eines jeden Begriffs, die Einheit einer jeden Hypotheſe, oder die Verſtändlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes ohne Hülfshypotheſe, iſt eine ſolche qualitative analytiſche Einheit. Dieſe Einheit iſt ein logiſches Erforderniſs und Kriterium aller Erkenntniſs der Dinge überhaupt. Es iſt die Kategorie der Einheit in formaler Bedeutung genommen, um eine logiſche Forderung in Anſehung jeder Erkenntniſs zu befriedigen (C. 114. f.), Dieſe Einheit iſt alſo nicht diejenige (quantitative), welche in der Erzeugung eines Quantum durchgängig als gleichartig angenommen werden muſs; ſondern hat die Qualität eines logiſchen Erkenntniſsprincips in Abſicht auf die Verknüpfung ungleichartiger Erkenntniſsſtücke in Einem Bewuſstſeyn (C. 115.).

Die qualitative Einheit iſt alſo der quantitativen Einheit entgegen geſetzt, d. i. der Kategorie der Einheit als einem Princip der Zuſammenfaſſung des Gleichartigen, ſ. Kategorie der Einheit. Sie heiſst qualitativ, weil ſie diejenige Einheit iſt, welche das Mannichfaltige ſo verknüpft, daſs ſie dadurch die Qualität (Beſchaffenheit) eines Erkenntniſsprincips bekömmt. Dieſe qualitative Einheit kömmt nehmlich bei jeder Verbindung vor und macht ſie erſt möglich. Denn der Begriff der Verbindung faſst drei Begriffe in ſich:

a. den Begriff des Mannichfaltigen, das verbunden wird;

b. den Begriff der Verbindung jenes Mannichfaltigen;

c. den Begriff der Einheit, oder des Begriffs, zu welchem das Mannichfaltige verbunden wird.

Digitized by

Dieſe qualitative Einheit kann daher auch ſynthetiſch ſeyn, und iſt es jederzeit bei der objectiven Erkenntniſs, d. i. ſie iſt alsdann nicht etwa eine ſolche, die wie die logiſche oder analytiſche in einzelnen Begriffen als Merkmal enthalten iſt, und dieſe dadurch, als unter einem und demſelben Begriff gehörig, mit einander verbindet; ſondern eine ſolche, die alle Theilvorſtellungen als in Einem Gegenſtande verknüpft vorſtellt. Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſpringen, ſondern ſie gehet vor der Verbindung her und macht dieſe möglich, indem ſie zur Vorſtellung des Mannichfaltigen, das unter ihr zuſammengefaſst wird, hinzukömmt. Die Kategorie der Einheit, oder die quantitative Einheit ſetzt, wie jede andere Kategorie, ſchon Verbindung, mithin die dazu unentbehrliche qualitative Einheit voraus. Denn alle Kategorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen, oder ſetzen ſie voraus, ſie ſollen nehmlich der Verbindung des Prädicats mit dem Subject in Einem ſubjectiven oder empiriſchen Bewuſstſeyn Objectivität geben, oder machen, daſs ein ſolches Urtheil für Jedermann gelte. Folglich iſt die qualitative Einheit diejenige, welche ſogar den logiſchen Gebrauch des Verſtandes, kurz, das Denken überhaupt möglich macht (C. 130. f.). Eine ſolche qualitative Einheit iſt alſo die oberſte Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen von Verbindung vorhergehet, oder die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception. Dieſe iſt nehmlich die Vorſtellung des Ich, oder Ich denke, durch welche das Mannichfaltige aller Erkenntniſſe, die wir haben, zuſammengefaſst wird; und unter ihr ſtehet daher unſere geſammte Erkenntniſs (C. 131.)

11. quantitative; ſ. Kategorie der Einheit.

12. regulative; diejenige Einheit, durch welche die Verknüpfungen des Mannichfaltigen der Eſcheinungen unter einander zu einem idealen Ganzen der Erfahrung verknüpft werden. Eine ſolche iſt z. B. die Vorſtellung der höchſten Realität, welche nichts anders iſt, als die Einheit, durch welche alle möglichen Realitäten

Digitized by Google

in den Erſcheinungen als in einem Inbegriff derſelben verbunden gedacht werden. Eine ſolche regulative Einheit iſt eine Idee oder ein Vernunftbegriff. Sie heifst regulativ, weil ſie dem Verſtande zugleich die Regel giebt, nach welcher er ſeine Forſchungen fortſetzen ſoll, um zu dieſer Einheit eines Syſtems zu gelangen. So giebt ihm der Begriff der höchſten Realität auf, immer mehr Realitäten aufzuſuchen, um durch dieſe Erweiterung ſeiner Erkenntniſs der Realitäten dem Begriff einer höchſten Realität immer näher zu kommen (C. 611. *).

13. ſubjective; ſ. objective.

14. ſynthetiſche; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Anſchauungen als verknüpft angeſchauet oder gedacht wird. So iſt z. B. der reine Verſtandesbegriff oder die Kategorie eine ſolche ſynthetiſche Einheit, denn durch ihn werden verſchiedene Vorſtellungen in einer Anſchauung zuſammen in Einen Begriff, es ſei nun der der Gröſse, oder der Beſchaffenheit, der Realität, der Subſtanz u. ſ. w. verbunden. Jede Kategorie iſt eine ſynthetiſche Einheit *a priori*, die ſelbſt vor der reinen Syntheſis oder Verknüpfung des durch unſere eigene Sinnlichkeit gegebenen Stoffs zu den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, hergeht. Das Zählen iſt z. B. nichts anders als das Hinzuſetzen des einen Zeittheils zum andern, ſo wie das Meſſen das Hinzuthun des einen Raumtheils zu dem andern. Dieſes Zählen iſt alſo eine Syntheſis oder Verknüpfung, die aber nur durch eine beſtimmte ſynthetiſche Einheit möglich iſt, z. B. nach der Dekadik oder dem Begriff, daſs wenn zehn numeriſche oder Zahleinheiten zuſammengezählt ſind, dieſe zehn Einheiten eine neue Einheit höherer Art ausmachen ſollen, die alſo nun zehn Einheiten der nächſt niedrigern Art in ſich begreift; zehn Einheiten dieſer höhern Art ſollen wieder eine neue Einheit von noch höherer Art ausmachen u. ſ. f. Dieſer Begriff vom Zuſammenfaſſen zehn ſolcher Einheiten der nächſt niedrigern Art in eine einzige Einheit der nächſt höhern Art iſt die ſynthetiſche Einheit, auf der

unſer ganzes Zählen beruhet. Ohne dieſe Einheit in der Syntheſis des Mannichfaltigen iſt eine ſolche Verknüpfung gar nicht möglich, folglich iſt ſie in der Syntheſis des Mannichfaltigen nothwendig, nach dem Begriff der Syntheſis, daſs ſie nehmlich eine Verknüpfung iſt, der eine ſynthetiſche Einheit *a priori* zum Grunde liegt, ſ. Einheit, qualitative (C. 104. M. I, 114.).

Der reinen Syntheſis liegt alſo jedesmal ein Begriff zum Grunde, der ihr die ſynthetiſche Einheit giebt, oder in der Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit beſtehet, ohne welche man das Verbundene nicht verſtehen würde, nicht wiſſen würde, was es nach der Verknüpfung ſei. Es gehört nehmlich dreierlei zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes:

a. das Mannichfaltige der Anſchauung ſelbſt, z. B. die numeriſchen Einheiten beim Zählen;

b. die Syntheſis oder Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen, z. B. daſs eine numeriſche oder Zahleinheit zu der andern hinzugethan wird;

c. die ſynthetiſche Einheit, durch welche ich nur weiſs, was das Zuſammengefaſste iſt, z. B. die Dekadik, durch welche ich die zuſammengefaſsten Zahleinheiten als eine einzige Zahl denken und ausſprechen kann.

Das erſte giebt die Anſchauung, das zweite bewirkt die Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit aber beruhet auf dem Verſtande, deſſen ganzes Weſen darin beſtehet, durch ſynthetiſche Einheit Syntheſis in das dazu gegebene Mannichfaltige zu bringen (C. 104. 131. M. I, 115.), ſ. Einheit, qualitative. Eine ſolche ſynthetiſche Einheit verknüpft die verſchiedenen Vorſtellungen in jeder Anſchauung, und da ſie auf dem Verſtande beruhet, ſo kann ſie, in ſo ferne ſie bloſs die mancherlei Arten, das durch Anſchauung gegebene Mannichfaltige zu verknüpfen, möglich macht, der reine Verſtan-

Digitized by Google

desbegriff genannt werden. Die oberſte Einheit derſelben iſt die, durch welche jede zuſammengefaſste Erkenntniſs als Etwas oder ein Gegenſtand gedacht wird, ſ. Einheit, objective. Dann giebt es aber noch zwölf reine Verſtandesbegriffe, welches eben ſo viele ſynthetiſche Einheiten ſind, durch welche der Verſtand in das zuſammengefaſste Mannichfaltige der Anſchauung einen transſcendentalen d. i. einen ſolchen Inhalt bringt, den ſelbſt Gegenſtände *a priori*, und alle Gegenſtände, welche durch den Verſtand erkannt werden, haben müſſen, z. B. jeder muſs eine Gröſse, Beſchaffenheit, Realität u. ſ. w. haben, wenn er ein wirklicher Gegenſtand der Erkenntniſs ſeyn ſoll. Dieſe ſynthetiſche Einheit, welche ihren Namen von der Syntheſis hat, die ſie möglich macht, iſt der analytiſchen entgegengeſetzt, die ihren Namen von der Analyſis oder Auflöſung hat. Beide Wirkungen, die Syntheſis und Analyſis, ſind Verſtandeswirkungen, und zu beiden gebraucht er eine Einheit. Durch die Analyſis ſtellt ſich der Verſtand das Mannichfaltige als getrennt, oder als ein Mannichfaltiges vor. Da aber das Mannichfaltige, als ſolches, d. i. ohne alle Verbindung, nicht immer angeſchauet werden kann, indem der Verſtand ſogleich in Verbindung mit der Sinnlichkeit, unter dem Nameu der transſcendentalen Einbildungskraft verknüpft, ſo wie der Sinn afficirt wird; ſo muſs er analyſiren, oder ſich das ſynthetiſche Ganze als Mannichfaltiges vorſtellen. Dieſes iſt nur möglich durch eine analytiſche Einheit, vermöge welcher er mehrere Vorſtellungen als unter derſelben enthalten ſich vorſtellt, oder urtheilt. Es iſt alſo einerlei Handlung (Function) des Verſtandes, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande bringt; und womit er in Anſchauungen, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit, die metaphyſiſche Form eines *a priori* beſtimmten Objects zu Stande bringt, und ſeinen Vorſtellungen einen transſcendentalen d. i. ſolchen Inhalt giebt, der in allen Gegenſtänden überhaupt zu finden ſeyn muſs, weil ihn der Verſtand ſelbſt hinein legt, wenn er den zum Erkennen gege-

Digitized by Google

benen Stoff durch jene Verſtandeseinheiten (die Kategorien) zu einem Erkenntniſs ſynthetiſch zuſammenfaſst (C. 105. M. 1, 116.).

Wenn Kant (C. 130.) ſagt: Verbindung iſt Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen, ſo meint er offenbar ſynthetiſche Verbindung, oder das, was er Syntheſis nennt; denn die logiſche Verbindung iſt Vorſtellung der analytiſchen Einheit des Mannichfaltigen nach dem Geſetze der Identität (P. 199.) ſ. Einheit, analyiſche. Die ſynthetiſche Einheit iſt aber ſowohl als die analytiſche qualitativ, d. h. ſie gehet nicht, wie die numeriſche oder quantitative darauf, zum Princip der Syntheſis des Gleichartigen unter den Begriff der Gröſse zu dienen; ſondern zum Princip der Syntheſis des Ungleichartigen unter den Begriff der Beſchaffenheit oder Qualität.

15. Urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception. ſ. Apperception 2, b. f. und Bewuſstſeyn 2, a. f.

16. transſcendentale des Selbſtbewuſstſeyns, ſ. objective.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn §. 10. S 104. f. § 12. S. 114. f. — II. Hauptſt. II Abſchn. S. 130. f. — II. Hauptſt. II Abſchn. §. 16. S. 133. *) §. 18. S 139. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn S. 262 — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 462. — III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 610 — III. Abſchn. S. 611.

Deſſen Prolegom. Auflöſ. der allgem. Frage der Prolegom. S. 199.

Deſſen Relig. innerh. der Gr. III. St. IV, 1. S. 141.

Einſchränkung,

Limitation, *limitatio, limitation.* Diejenige Kategorie der Qualität, welche aus der Verbindung der Negation

Digitized by Google

mit der Realität entſpringt, ſ. Limitation, Urtheil, unendliches.

Einſtimmung,

ſ. Widerſtreit.

Eintheilung,

dogmatiſche, *diviſio dogmatica*, *diviſion dogmatique*. Die Eintheilung nach einem Princip *a priori*. So theilt Kant alle einfachen reinen Vertragsarten darnach ein, ob etwas dadurch erworben werde oder nicht, und dann wieder, ob dieſer Erwerb einſeitig oder wechſelſeitig ſei. Hier ſind alſo der Erwerb, und die Beſchaffenheit deſſelben in Rückſicht der beiden contrahirenden Parteien, die Principien *a priori* der Eintheilung, und dieſe folglich dogmatiſch. Die dogmatiſche Eintheilung iſt der

empiriſchen Eintheilung (*diviſio empirica*, *partitio*, *diviſion empirique*) entgegengeſetzt. Dieſe iſt eine ſolche Eintheilung, die es ungewiſs läſst, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zu Ausfüllung der ganzen Sphäre des Begriffs erfordert würden. Dieſe Eintheilung iſt bloſs fragmentariſch. Wenn man die Menſchen eintheilt in weiſse, ſchwarze, gelbe und kupferfarbene, ſo iſt die Eintheilung empiriſch. Man weiſs nehmlich nicht, ob es nicht etwa noch Menſchen von andern Farben gebe, die man noch nicht kennt; ſo wie die kupferfarbenen vor der Entdeckung von Amerika unbekannt waren.

logiſche, ſ. rationale.

rationale, logiſche (*diviſio logica*, *diviſion logique*), diejenige Eintheilung, welche die Glieder der Eintheilung vollſtändig und beſtimmt aufzählt. Die dogmatiſche Eintheilung iſt folglich allein eine rationale oder logiſche, aber nicht die empiriſche (K. 118.).

Digitized by Google

Elaſticität,

Schnellkraft, Federkraft, Spannkraft, Springkraft, *elaſticitas*, *elater*, *contentio*, *palintonia*, *elaſticité*, *reſſort*. Das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Gröſse oder Geſtalt, bei Nachlaſſung derſelben, wiederum anzunehmen (N. 94.). Wenn man z. B. einen Bogen mit Hülfe der daran befindlichen Sehne ſpannt, d. i. ihm eine mehr gekrümmte Geſtalt giebt, ſo nimmt er, ſobald die ſpannende Kraft nachläſst, oder die Sehne zerſchnitten wird, ſeine vorige Geſtalt wieder an. Läſst man eine elfenbeinerne Kugel auf eine Marmorplatte fallen, ſo wird ſie durch das Anſtoſsen zuſammengedrückt, und erhält auf einen Augenblick eine plattere Geſtalt, ſobald aber die Wirkung des Stoſses vorüber iſt, nimmt ſie von ſelbſt die vorige runde Geſtalt wieder an, und dies iſt die Urſache ihres Zurückſpringens. Wenn man Luft, die in ein Gefäſs (den Stiefel einer Luftpumpe) eingeſchloſſen iſt, durch einen hineingetriebenen Kolben zuſammendrückt, ſo läſst ſie ſich zwar in einen engern Raum preſſen; ſobald aber die drückende Kraft nachläſst, dehnt ſie ſich wieder in den vorigen Raum aus und treibt den Kolben zurück. Da dieſe Eigenſchaft Wiederherſtellung in die vorige Gröſse und Geſtalt d. i. Bewegung verurſacht, ſo iſt ſie, wie jede Urſache der Bewegung, eine bewegende Kraft.

2. Kant (N. 94.) theilt die Elaſticität in expanſive und attractive ein. Wenn eine Materie nach der Zuſammendrückung das vorige gröſsere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die expanſive. So dehnt ſich die Luft, wenn ſie nicht mehr durch den Kolben in dem Stiefel der Luftpumpe zuſammen gedrückt wird, wieder in ihren vorigen Umfang aus. Dies geſchieht durch ihre expanſive Elaſticität. Wenn aber eine Materie nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die attractive. So ſpringt ein eiſerner

Digitized by Google

Draht, wenn er durch angehängte Gewichte ausgedehnt wird, und zum Theil auch mit dem Gewicht zusammen, in sein Volumen zurück. Doch geschieht durch seine attractive Elasticität. Vermöge derselben Elasticität wird die Quecksilber, das einige kleinere Volumen wieder einnehmen, wenn ihm die Wärme plötzlich entzogen wird, die es ausdehnte. Die Elasticität, die blos in Herstellung der vorigen Figur (Gestalt) besteht, ist polarisch attractiv; z. B. an einer gebogenen Drahtklinge, da die Theile auf der convexen erhabenen Fläche einander verdünnet seyen, ihre vorige Nähheit annehmen trachten (N. 94.).

3. In der Mathematik, sagt Kant (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft, u. d. w. Hauptst. 5. 10. oder S. 14.), verstehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenschaft, durch die er einen gewissen Grad der Ausdehnung erhält, der einem demselben Grade Kraft wieder zurückstehet, mit welcher dieser an ihn angelassen war. Daher ist eine elastische Cörper so flüssig, der diese Eigenschaft nicht hat. Hier erklärt Kant offenbar nur die expansive Elasticität oder Federkraft.

4. Mathematiker (Newton *Princip. I. II. prop.* 23.) stellen sich vor, daß die repulsiven (zurückstehenden) Kräfte der Theile desjenigen Flüssigen, das elastisch ist (*fluidum elasticum*), bei größerer oder kleinerer Zusammendrückung (*compressio*) derselben, nach einer gewissen Proportion einer Verminderung und Vermehrung unterworfen oder abgeändert. Z. B. wenn man eine gleiche Menge Luft in zwei Gefäße von verschiedener Größe ACE und ace nebeneinander stellt, so werden sich die kleinern Theile der Luft in ungleichern Verhältnisse ihrer Entfernungen von einander (*ratione distantiarum particularum*) zurückstehen, weil die Elasticität derselben in umgekehrtem Verhältnisse der Räume steht, d. h. die kleinern Theile der Luft in dem kleinern Raume ace werden sich elastisch zurück, so stehen die Seite AB größer ist als die Seite

ab, indem ſie in ace ſo viel näher zuſammengepreſst ſind. Man verfehlt aber gänzlich den Sinn dieſer Mathematiker und verſteht ſie falſch, wenn man ſich vorſtellt, daſs ſie damit behaupten, es ſei eine wirkliche Entfernung zwiſchen den Lufttheilchen, die gröſser oder kleiner ſeyn könnte. Der Mathematiker will ja mit jener Vorſtellung nicht etwa den wirklichen phyſiſchen Gegenſtand, die Luft, unterſuchen und darſtellen, ſondern ſeinen Begriff von der Gröſse der Elaſticität conſtruiren. Er ſtellt ſich daher jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung beider ſich berührenden Cörper vor, welches auch geſchehen muſs, wenn er ſich denkt, daſs dieſelbe Menge Materie ſowohl den Würfel ACE als ace ganz (ohne Zwiſchenräume) ausfüllt, und daher die Berührung nothwendig in ace näher oder gröſser ſeyn muſs als in ACE. Stelle ich mir nun unter dieſer Materie das, was ſie wirklich iſt, eine Menge repulſiver Kräfte vor, ſo müſſen ſich dieſe repulſiven Kräfte immer mehr concentriren, oder näher zuſammengetrieben werden, je kleiner der Raum iſt, in den ſie zuſammengedrängt werden, und folglich ihre Zurückſtoſsungskraft in dem Maaſse zunehmen. Die intenſive Kraft der Materie wird hier nun durch die Ausdehnung conſtruirt, und man entgehet jenem Miſsverſtändniſſe dadurch leichter, wenn man ſich nicht die Entfernung der Theilchen ſelbſt, ſondern ihrer Mittelpuncte, d. i. der Mittelpuncte der Kräfte denkt, wie es auch Newton ausdrückt (*vires centrifugae particularum ſunt reciproce proportionales diſtantiis centrorum*) (N. 46.).

5. Newton macht ſelbſt darauf aufmerkſam, daſs man das, was zum Verfahren der Conſtruction eines Begriffs nothwendig gehört, nicht dem Begriffe im Object ſelbſt beilegen müſſe; oder, mit andern Worten, daſs man einen bloſs mathematiſchen Satz, als ſolchen, nicht als Erklärung einer phyſiſchen Urſache anſehen ſoll. „Ob aber die flüſſigen elaſtiſchen Materien, ſagt er, aus repulſiven Kräften beſtehen, das iſt eine phyſiſche Frage. Wir haben die Eigenſchaften der flüſſigen Materien, die

Digitized by Google

aus ſolchen Kräften beſtehen, mathematiſch demonſtrirt, um den Philoſophen Veranlaſſung zu geben, dieſe Frage zu unterſuchen *). Was hier aber Newton den Phyſikern aufgiebt, das hat Kant geleiſtet.

6. Newton ſelbſt nahm indeſſen ſolche repulſive Kräfte an, er erklärt ſich darüber in ſeiner Optik (*Qu.* 31. *ed. Clarkii Lond.* 1740. 4) mit folgenden Worten: „So wie in der Algebra die negativen Gröſsen da anfangen, wo die poſitiven aufhören; ſo muſs in der Mechanik da, wo die Anziehung aufhört, eine zurückſtoſsende Kraft an deren Stelle treten. Das Daſeyn einer ſolchen Kraft ſcheint aus der Zurückwerfung und Beugung des Lichts zu folgen; denn in beiden wird der Stral vom Cörper ohne unmittelbare Berührung zurückgeſtoſsen. Es ſcheint auch aus der Ausſtoſsung des Lichts zu folgen: denn ſo wie der Stral aus dem leuchtenden Cörper durch die ſchwingende Bewegung ſeiner Theile ausgeſtoſsen, und aus dem Wirkungskreiſe ſeiner Anziehung heraus iſt, ſo wird er mit einer ganz ungeheuern Schnelligkeit fortgetrieben. Denn eben die Kraft, welche bei der Zurückwerfung den Stral zurückzuſtoſsen vermag, könnte ihn auch auszuſtoſsen vermögen. Es ſcheint auch aus der Erzeugung der Luft und der Dämpfe zu folgen: denn die durch Hitze und Aufbrauſen aus den Cörpern getriebenen Theilchen entfernen ſich, ſobald ſie aus dem Wirkungskreiſe der Anziehungskraft des Cörpers heraus ſind, von ihm und von einander ſelbſt mit groſser Gewalt, und fliehen die Rückkehr, ſo daſs ſie wohl zuweilen 10, 100, 1000 mal mehr Raum einnehmen, als vorher, da ſie noch die Geſtalt eines dichten Cörpers hatten. Eine ſo ungeheuere Zuſammenziehung und Ausdehnung kann man ſich kaum denken, man mag ſich die Lufttheilchen als elaſtiſch und in einander verflochten,

*) *An vero Fluida Elaſtica ex particulis ſe mutuo fugentibus conſtant, Quaeſtio Phyſica eſt. Nos proprietatem Fluidorum ex ejusmodi particulis conſtantium Mathematice demonſtravimus ut Philoſophis anſam praebeamus Quaeſtionem illam tractandi (l. c. Scholium).*

Digitized by Google

oder wie Reifen, oder wie man ſonſt will, vorſtellen, wenn ſie nicht eine zurückſtoſsende Kraft haben, mit der ſie einander fliehen.“

7. Dieſe expanſive Kraft der Materie iſt einerlei mit der expanſiven Elaſticität. Sie iſt eine eben ſo weſentliche Eigenſchaft aller Materie als die Anziehungskraft derſelben. Sie iſt nicht, wie Gehler (Phyſ. Wörterbuch, Art. Elaſticität) meint, bloſs eine bequeme Vorſtellungsart des Phänomens der Federkraft, ſondern erklärt daſſelbe. Kant beantwortet nehmlich die Frage, was die Urſache der Elaſticität ſei, alſo: Es giebt zweierlei Art von Elaſticität, eine urſprüngliche und eine abgeleitete. Die urſprüngliche iſt die weſentliche Zurückſtoſsungskraft, durch welche die Materie Materie iſt, und die von keiner andern Materie abgeleitet werden kann. Folglich iſt alle Materie urſprünglich elaſtiſch. Dieſe urſprüngliche Elaſticität iſt nehmlich der Grund, worauf die Erfüllung des Raums, als eine weſentliche Eigenſchaft aller Materie beruhet (N. 37.). Wie aber Kant beweiſet, daſs die Materie den Raum nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft erfüllt) N. 33.), iſt gezeigt worden im Art. Bewegung, VII.

8. Die abgeleitete Elaſticität iſt diejenige, welche aus einer andern Kraft erklärt werden kann, und folglich keine Grundkraft der Materie iſt. Die attractive Elaſticität iſt offenbar eine abgeleitete. Denn ſie beruhet auf der Kraft, mit der die Theile zuſammenhängen. Sobald die Theile von einander geriſſen werden, hat die Elaſticität ein Ende. Alſo iſt nicht die Anziehungskraft in die Ferne, welche die eigentliche Grundkraft der Materie iſt, der Grund der attractiven Elaſticität, ſondern eine beſondere Anziehungskraft, die auf der Beſchaffenheit der Oberfläche der materiellen Theile beruhet; ſ. Anziehungskraft, Attraction (N. 94.).

9. Die expanſive Elaſticität kann nun eine urſprüngliche, ſie kann aber auch eine abgeleitete

Digitized by Google

fern. Der Grundstoff des Flüssigen, welches wir Luft nennen, hat als Materie eine ursprüngliche Elasticität. Vermittelst ein mit der Luft verwandtschaftlichen Stoffes hat sie aber auch eine abgeleitete Elasticität, indem sie sich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zusammenzieht (N. 94 f.).

Die Metallkörper zeigen nicht eher Elasticität, als bis sie gehämmert werden, diese Elasticität ist also attractiv und folglich abgeleitet. Bei der expansiven Elasticität ist aber in vorkommenden Fällen nicht immer möglich zu entscheiden, ob sie ab- oder ursprünglich ist (N. 97.).

Kaus. Metaphysische Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrl. 2. Zus. 1. S. 57 — Lehrl. 4. Anmerk. 1. S. 46.

Dess. historische kleine Schriften 1. Band. Gel. von der Schätzung der lebendigen Kr. S. 82. 83.

Alb. Anmerk. der Dynamik. 3. S. 94.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Elasticität.

Newtons Philos. nat. principia math. L. II. prop. 23.

Newtons Optice Lib. III. Quaeſt. XXXI.

Elastisch.

elaſticus, elaſtiqus. So heißt ein Körper, der in einen andern Stand seiner Größe gebracht, seine vorige Gestalt oder Größe wieder annimmt, wenn die Kraft, welche die Veränderung bewirkte, nachläßt, s. Elasticität.

2. Es sind eigentlich alle Körper elastisch, man pflegt aber gewöhnlich nur diejenigen so zu nennen, welche es in sehr merklichen Graden sind. Dahin gehören unter den festen Körpern die Schwämme, Federharz, Federn, Haare und Pflanzen, die Wolle, Baumwolle, Haute, Pelzen, das elastische Harz, die Stahlfedern, elastischen und marmorne Kugeln, Leder und Häute, Metall und Darmsaiten, hölzerne Stäbe u. dgl.

Unter den flüſſigen die Dämpfe und Gasarten. In dieſem Sinn gebraucht auch Kant das Wort elaſtiſch (N 80 und S. I, 100. ff.).

3. Die elaſtiſchen Cörper heiſsen auch federharte, federnde Cörper.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. II. Haupt. Lehrſ. 8 Anmerk. 2. S. 80.

Deſſ ſämmtliche kleine Schriften I. B. Gedank. von der Schätz. der lebend. Kräfte §. 59. ff. S. 100 ff.

Gehler Phyſik. Wörterbuch, Art. Elaſtiſch.

Elementarbegriff,

conceptus elementaris, *concept elementaire*. Derjenige Begriff, von dem zwar andere Begriffe abgeleitet und daraus zuſammengeſetzt werden können, der aber ſelbſt von keinem weiter abgeleitet, oder auf einfachere Begriffe zurückgebracht werden kann. Dergleichen Elementarbegriffe ſind z. B. die Kategorien, die Reflexionsbegriffe, die qualitativen Einheiten, die Einheit der urſprünglich-ſynthetiſchen Apperception, ſ. dieſe Artikel (C. 89.).

Elementarlehre,

doctrina elementaris, *doctrine elementaire*. Kant drückt durch dieſes Wort die Unterſuchung über den Urſprung und die Beſtandtheile aller unſerer Erkenntniſs, als ſolcher, aus, es ſei nun der Gegenſtände der Speculation, oder des Wollens, oder des Urtheilens (C. 31.). Er theilt ſeine kritiſchen Unterſuchungen jederzeit ein, in die Elementarlehre, und in die Methodenlehre, und verſteht unter der erſtern, die Unterſuchung der Beſtandtheile eines Syſtems der reinen Vernunft ſelbſt, unter der andern, die Lehrart wie, oder die Regeln wornach die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniſsvermögen wirklich gemacht werden, z. B. die Unterſuchungen

Digitized by Google

der ſpeculativen Vernunft angeſtellt und in ein Syſtem aufgeführt werden können (C. 29.).

2. So hat Kant eine Elementarlehre der reinen praktiſchen Vernunft, und verſtehet darunter eine Unterſuchung des Urſprungs und der Beſtandtheile des Wollens, ſ Critik der reinen Vernunft, III, c. Dieſe Elementarlehre iſt alſo eine Unterſuchung der Grundſätze, Begriffe und Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft. Sie erklärt alſo das Eigenthümliche der Grundſätze der praktiſchen Vernunft, die Beſchaffenheit eines freien Willens, das Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft, die Begriffe des Guten und Böſen, des Objects der reinen praktiſchen Vernunft, und der Kategorien der Freiheit, und handelt von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft u. ſ. w. (P. 31.).

3. Ganz etwas anders hat die Methodenlehre der praktiſchen Vernunft zum Gegenſtande. Sie iſt eine Unterſuchung der Art und Weiſe, wie man den praktiſchen Geſetzen der reinen Vernunft Eingang in das ſinnlich afficirte menſchliche Gemüth verſchaffen, oder wie man die objectiv praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen kann. Sie zeigt daher, daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, und entwirft ſodann die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen. Sie zeigt zu dem Ende, daſs der ſittliche Werth menſchlicher Handlungen die Menſchen vorzüglich intereſſire, daſs man dieſen Hang der Vernunft zur Bewirkung der Hochſchätzung für die Tugend benutzen müſſe, daſs die gemeine Menſchenvernunft den moraliſchen Gehalt jeder Handlung anzugeben wiſſe, daſs man die praktiſche Urtheilskraft hierin üben müſſe, daſs man hierauf Grundſätze erbauen, und die darnach zu beurtheilenden Handlungen immer als Pflicht betrachten müſſe, welches allein ein rein moraliſches Intereſſe an der Befolgung unſers die Sinnlichkeit beherrſchenden Vermögens hervorbringt. Der Gang der Methode, ächte moraliſche Geſinnung zu gründen und zu cultiviren, beſte-

het alſo darin, daſs man immer fragt, ob die zu beurtheilende Handlung auch dem moraliſchen Geſetze gemäſs ſei, und dann, ob ſie auch um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen ſei, und endlich den Lehrling auf ſeine eigenen Handlungen aufmerkſam macht.

4. Die Elementarlehre heiſst transſcendental, wenn der Gegenſtand derſelben *a priori* iſt, und ſeine Realität ohne Einmiſchung der empiriſchen Sinnlichkeit deducirt werden kann. Dies iſt nur bei der Elementarlehre der ſpeculativen Vernunft der Fall, die alle Vorſtellungen und Urtheile *a priori* aus der Vernunft ableitet, und ihre Giltigkeit und ihren Gebrauch ganz rein deducirt. Die Elementarlehren der praktiſchen Vernunft und der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind nicht transſcendental, weil beide die empiriſchen Begriffe der Luſt und Unluſt vorausſetzen (C. 29.). Die Elementarlehre der teleologiſchen Urtheilskraft gehört aber eigentlich zur Critik der ſpeculativen oder reinen (theoretiſchen) Vernunft (U. 366.).

Elementarlogik,

allgemeine Logik, allgemeine Vernunftlehre, formale Logik, formale Philoſophie, *logica elementaris*, *logica univerſalis*, *logique elementaire*. Die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder diejenige, welche die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, enthält.

2. Ariſtoteles (ſ. Ariſtoteles 2.) hat unter den alten philoſophiſchen Schriftſtellern, deren Werke uns noch übrig ſind, zuerſt ein Syſtem der Elementarlogik aufgeſtellt. Er hat darin die Reſultate der logiſchen und dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, wie derer, die er ſelbſt unternommen, zu Einem Ganzen verwebt. Dieſs Unternehmen des Ariſtoteles, die einzelnen logiſchen Regeln ſämmtlich und vollſtändig auf ihr Princip zurückzuführen, iſt ihm auch ſo geglückt, daſs die Elementarlogik nach ihm an weſent-

Digitized by Google

lichen Inhalts keines grossen Gewinn gemacht hat. Sein Organon hat insofern nicht die innere Anordnung, die Reichenbach mit Unrecht in der Logik der neuern Logiker. Wer den ganzen Inhalt dieser Elementarlogik kennen lernen, und sich mit der Art der Anordnung der Materien und den ganzen Gang des Aristotelischen Systems der Logik bekannt machen will, der lese im Artikel Aristoteles, 2. (Dahle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Th. IX. Epoche. §. 68). Aristoteles hielt besonders den Begriff fest, daß die Elementarlogik als Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch seyn, in unsern Gedanken, Urtheilen oder natürlichen Hinderungen) ausführlich darlegt und strenge bewiesen. Das suchte, daher die Grenzen der Logik also überschritt, und nicht, wie in den neuern Zeiten Gerlach, die Psychologie in die Logik mischte. Mit der Logik verband auch Ferder die empirische Psychologie, so wie er die Erfahrung mit in die Metaphysik aufnahm. Der erste Abschnitt von den ersten Hauptstücken seiner Logik handelt von der Seelenlehre überhaupt, der zweite Abschnitt von dem Erkenntnisvermögen und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele, und in demselben §. 10. von der Einbildungskraft. In dem 14. Paragraphen, der von Vorgängen der höhern Erkenntnisvermögen handelt, kommen, als Vorzüge der Urtheilskraft, daß der Witz, die Unterscheidungskraft und die Vorzüge in der deutlichen Erinnerung vor (C. z. V. VIII.).

3. Die Elementarlogik abstrahirt von allen Objecten und von ihren Unterschiede, der Verstand hat es also in derselben bloß mit sich selbst und seiner Form zu thun. Sie macht also als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften aus, und dient zwar zur Beurtheilung unserer Kenntnisse, aber nicht zur Erweiterung derselben (C. z. V. IX. s. 77.).

4. Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine oder die angewandte, in der ersteren nimmt

man gar nicht auf die ſubjective Beſchaffenheit des Denkenden Rückſicht, in der letztern ſieht man auf die Einſchränkungen des menſchlichen Denkens. Geſchieden findet man die Lehren der reinen und angewandten Logik in dem logiſch-metaphyſiſchen Lehrbuche des Prof. Jakob, welches zuerſt herauskam Halle, 1788. 8, und die erſtere allein in dem Grundriſſe einer reinen allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen vom Prof. Kieſewetter, Berlin 1795. 8. Die reine Elementarlogik abſtrahirt (ſ. Abſondern, 1. β) alſo von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluſſe der Sinne, der Macht der Gewohnheit, der Neigung, Begierde und Leidenſchaft u. ſ. w. mithin auch von den Quellen der Vorurtheile. Es wird in derſelben ſogar von allen Urſachen der Erfahrungserkenntniſſe abſtrahirt, weil ſie bloſs die Anwendung des Verſtandes auf ſinnliche Eindrücke betreffen. Eine reine Elementarlogik hat es alſo mit lauter Principien *a priori* zu thun, und iſt ein Kanon des Verſtandes und der Vernunft (ein Inbegriff von Regeln für das Vermögen Begriffe zu bilden und zu urtheilen, und für das Vermögen zu ſchlieſsen), aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs deſſen, was zum Denken als Denken nothwendig erfordert wird), der Inhalt mag übrigens empiriſch (aus der Erfahrung entſprungen) oder transſcendental (Erkenntniſſe *a priori* betreffend) ſeyn. Wenn aber die Elementarlogik auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den angeführten ſubjectiven empiriſch-pſychologiſchen Bedingungen gerichtet iſt, z. B. auf das Spiel der Einbildung u. ſ. w., ſo heiſst ſie angewandte Elementarlogik. Dieſe Logik iſt noch immer in ſo fern allgemein, daſs ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht, und iſt um deswillen weder ein Organon (Verſtandeswerkzeug) beſonderer Wiſſenſchaften (welche die Regeln enthielte, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden zu denken), noch ein Kanon des Verſtandes überhaupt (weil ſie die Anwendung des Verſtandesgebrauchs auf ein beſtimmtes denkendes Subject, den Menſchen, enthält), ſondern lediglich ein Katharktikon (Reinigungsmittel)

Digitized by Google

des gemeinen Verſtandes (von Irrthümern) (C. 77. M. I, 84.).

4. Jakob und Kieſewetter (in den angeführten Büchern) haben durch die Ausführung gezeigt, wie in der allgemeinen Logik der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von dem Inhalt der angewandten Elementarlogik abgeſondert werden muſs. Der erſtere Theil iſt trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementarlehre des Verſtandes erfordert. Die ſchulgerechte Darſtellung beſtehet nehmlich darin, daſs die Elementarlehren wiſſenſchaftlich oder ſyſtematiſch vorgetragen werden, ſo daſs alle in ihr vorkommenden Sätze nach einem Princip geordnet ſind, und daher nothwendige Einheit haben, und ſich Vollſtändigkeit und nothwendiger Zuſammenhang aller Theile findet (ſ. Aggregat) Die angewandte Elementarlogik kann ſich dieſes Vorzugs nicht erfreuen, denn ſie hat neben den reinen ſo viel empiriſche Principien, als ſubjective Bedingungen da ſind, die das Denken einſchränken. Alſo iſt die reine Elementarlogik allein eine Wiſſenſchaft (ſyſtematiſche Erkenntnils), ob zwar nur kurz. Sie ſchöpft ihre Sätze alle aus dem Verſtande, und iſt nichts als eine Analyſis (Entwickelung) der Functionen des Verſtandes beim Denken überhaupt (C. 78. M. I, 85.).

5. Es müſſen alſo die Logiker, beim Vortrag der reinen Elementarlogik, jederzeit zwei Regeln vor Augen haben;

a. Wenn dieſe Logik, wie gefordert wird, allgemein ſeyn ſoll, ſo abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkenntniſs, d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Object (C. 59.), alſo von aller Rückſicht darauf, ob die Erkenntniſs rein oder empiriſch ſei, ob das Object aus dem Erkenntnisvermögen ſelbſt entſprungen, oder durch ſinnliche Eindrücke gegeben ſei (C 170.). Denn geſetzt, ſie nähme auf die Verſchiedenheit der Gegenſtände des Denkens Rückſicht, ſo könnte ſie, dieſer Verſchiedenheit wegen, und auch darum, weil

Digitized by Google

ſie oft durch Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht ſtrenge Allgemeinheit ausſagen, weil ſich dieſe Regeln nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände abändern würden. Die Elementarlogik betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander (C. 79.), das heiſst, ſie hat es mit der bloſsen Form des Denkens zu thun, mit dem, was das Denken zum Denken macht, oder mit dem Gedachtwerden der Gegenſtände M. I, 86. C. 78.).

b. Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien. Sie ſchöpft alſo nichts aus der Pſychologie, wie man ſich bisweilen überredet hat. Die Pſychologie hat alſo auf den Kanon des Verſtandes gar keinen Einfluſs, ſie ändert in der Beurtheilung der Verſtandesform unſerer Erkenntniſſe überhaupt nichts ab. Die reine Elementarlogik iſt eine demonſtrirte Doctrin oder demonſtrable Wiſſenſchaft, weil ihre Beweiſe auf ſtrenge Gewiſsheit Anſpruch machen können. In ihr muſs alles völlig *a priori* gewiſs ſeyn, d. i. Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben (M. I, 87. C. 78.).

6. Die angewandte Elementarlogik iſt eine Vorſtellung des nothwendigen Verſtandesgebrauchs, unter den zufälligen Bedingungen des Subjects. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniſs und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums u. ſ. w. Zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral zu der eigentlichen Tugendlehre (M. I, 88. C. 78. f.), ſ. Kieſewetter Grundriſs einer allgemeinen Logik. 2 Th., welcher die angewandte allgemeine Logik enthält. Berlin 1796. 8.

7. Die allgemeine Logik lehrt (weil ſie von allen Objecten des Denkens abſtrahirt) nur die negativen Kriterien der Wahrheit, oder den Irrthum in der Form des Denkens finden. Die poſitiven Kriterien (welche die Uebereinſtimmung einer Erkenntniſs mit ihrem Gegenſtande) oder den Irrthum im Inhalt des Denkens entdecken ſollen, kann die Elementarlogik nicht lehren (M. I, 95. C. 83.).

Digitized by Google

8. Dennoch theilte man ehedem die Logik hiernach in zwei Theile. Der eine Theil ist die Analytik oder Wissenschaft von den negativen Bedingungen der Wahrheit, welche das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auflöset (analysirt), und sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntnifs darstellt. Den andern Theil nannte man Dialektik *), und verstand darunter die vermeintliche Wissenschaft von positiven logisch-formalen Bedingungen der Wahrheit. In der letztern wollte man materielle Wahrheit der Erkenntnisse durch Betrachtung der blofsen Form des Erkenntnisses ausmachen (M. I, 96. C. 84, f.).

9. Die Dialektik ist also eine Logik, welche lehrt Schein erregen, oder eine Logik des Scheins (M. I, 97. C. 85. f.), s. Dialektik.

10. Eine solche Unterweisung ist wider die Würde des Philosophen; die Würde des Philosophen bestehet nehmlich in der sittlich guten Gesinnung, die er bei seinen Untersuchungen hat, und da ist Wahrheitsliebe die Pflichtgesinnung, die ihm über alles gehen mufs, und die ihn bestimmen mufs, nicht nur die Wahrheit selbst kennen zu lernen, sondern sie auch zu verbreiten, und nicht sie zu verdunkeln. Es ist hierbei der Unterschied, dafs ein Afterphilosoph sich den Schein des Wissens giebt, und seine vorgegebenen Ueberzeugungen geheuchelt sind, dahingegen der ächte Philosoph wirklich Ueberzeugung hat, weil er sein Wissen auf unumstöfsliche Gründe bauet. Um deswillen hat nun Kant die Bedeutung der Dialektik, nach welcher sie soviel als Logik des Scheins heifst, gänzlich verworfen. Denn sie würde eine Kunst seyn, welche die Regeln enthielt, den ungegründeten Behauptungen eines spitzfindigen Kopfes den Schein der Wahrheit zu geben, und Andere dadurch zu überreden, dafs man ihren Gegengründen Scheingründe entgegensetzt, wodurch der Dialektiker am Ende wohl gar sich selbst

*) Aristoteles nannte die ganze allgemeine Logik so.

Digitized by Google

überredet, seine Behauptungen seien Wahrheit. Es ist daher für den Philosophen anständiger und seiner Würde gemässer, unter Dialektik die Wissenschaft zu verstehen, welche die Regeln enthält, jenen dialektischen Schein aufzudecken, welcher macht, dass man falsche Urtheile für wahre hält. Dialektik heisst also, in diesem Sinne, so viel als eine Critik des dialektischen Scheins. In dieser Bedeutung bedient sich nun auch Kant in seinen Schriften des Worts Dialektik, und versteht folglich darunter den Theil der Logik, der die Hindernisse der Einsicht in die Wahrheit wegschafft (M. I, 98. C. 86.).

11. Die reine Elementarlogik wird ganz genau eben so eingetheilt, als die obern Erkenntnisvermögen. Es giebt nehmlich drei obere Erkenntnisvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Dies sind die drei Gemüthskräfte, durch deren Functionen die Gegenstände wirklich werden, mit denen sich die reine Elementarlehre beschäftigt, und welche nichts anders sind, als die Form alles Denkens überhaupt. Diese Gegenstände sind: Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Man nennt zwar den Inbegriff aller jener Gemüthskräfte überhaupt Verstand (auch Vernunft, versthet aber in einer engern Bedeutung des Worts im formalen Sinne) unter dem Verstand auch das Vermögen Begriffe zu machen, und unter Vernunft das Vermögen zu schliefsen, s. Critik der reinen Vernunft, 8. (M. I, 183. C. 169.).

12. Da nehmlich die formale Logik von allem Inhalte der Erkenntnifs abstrahirt, so kann sie den Kanon für die Vernunft, im engern formalen Sinne des Worts, mit beiaffen. Denn die Form der Vernunft hat ihre sichere Vorschrift, die *a priori*, durch blofse Zergliederung der Vernunfthandlung in ihre Momente, eingesehen werden kann (M. I, 184. C. 170.

Kant. Critik der rein. Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. VIII. f. — Elementarl. II Th. Einleit. I. S. 77. ff. — III. S. 83. ff. — I. Abth. II. Buch. S. 170.

Digitized by Google

Kieſewetter. Grundriſs einer allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen. 2. Auflage. Berlin 1795. 8.

Elementarſubſtanz,

ſubſtantia elementaris, ſubſtance elementaire. So heiſst die Idee einer Subſtanz, die ſich die Vernunft als das erſte Subject aller Compoſition denkt, oder dasjenige einfache Weſen, ſo (vermeinlich) übrig bliebe, wenn alle Zuſammenſetzung einer Materie aufgehoben würde, und welches folglich das eigentliche Ding an ſich in der Welt wäre, das ſich nur im äuſsern Zuſtande der Zuſammenſetzung befände, ſ. Antinomie, 3, A. b. u. 4, A. b. (M. I. 521. C. 464.).

2. Es ſind eigentlich alle Erfahrungsgegenſtände zuſammengeſetzt; man pflegt aber nur diejenigen zuſammengeſetzt zu nennen, die noch decomponirt oder noch getheilt werden können. In der Erfahrung hat die Decompoſition ihre Grenzen, daraus folgt aber nicht, daſs wir in den Gegenſtänden, die wir nicht ferner theilen können, Elementarſubſtanzen vor uns haben; denn da wir das Nichtſeyn eines Gegenſtandes nicht erfahren können, ſo folgt, daſs wir darum nicht behaupten können, ein Gegenſtand ſei abſolut einfach, weil wir ihn nicht weiter theilen können. Man ſehe den Artikel: Cörper, 5.

3. Die Beantwortung des Einwurfs, daſs eine zuſammengeſetzte Subſtanz doch aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe, ſ. im Artikel: Subſtanz.

Eltern,

parentes, parents. Diejenigen Perſonen, welche ein Erzeugniſs hervorgebracht haben, das der Verſorgung bedarf, und ſich doch noch nicht ſelbſt verſorgen kann. Man hat zweierlei Arten Eltern, eheliche und uneheliche; von denen die letztern wieder eingetheilt werden können, in ſolche, die in einer wilden Ehe oder im

Concubinat leben, und in solche, die durch einen einmaligen Genuſs, es ley nun um Lohn oder nicht, Eltern geworden sind. Das Erzeugniſs heiſst ein Kind, und man hat also eheliche und uneheliche Kinder, die letztern theilt man wieder ein in natürliche Kinder und Hurkinder.

2. Man verſteht aber unter dem Worte Eltern nicht allein dieſe unmittelbaren Erzeuger eines Kindes, ſondern auch zuweilen die Blutsfreunde der höhern Ordnung in einer geraden Linie (Wolf Grundlätze des Natur- und Völkerrechts §. 880), die man aber gewöhnlich, mit Ausſchluſs der Eltern in der erſtern Bedeutung, Voreltern (und mit Einſchluſs der Eltern Aſcendenten) zu nennen pflegt. Eben ſo nennt man auch die Blutsfreunde der niedern Ordnung mit einem gemeinſchaftlichen Namen Kinder, oder auch Kinder und Kindeskinder, gewöhnlicher aber nennt man ſie Nachkommen, oder Deſcendenten.

3. Ich nehme hier das Wort Eltern in dem zuerſt angegebenen Sinne für die unmittelbaren Erzeuger der Kinder, oder Vater und Mutter. Um nun das Elternrecht, welches hier eigentlich kurz angegeben werden ſoll, ſo viel hier möglich iſt, aufzuklären, werde ich zuerſt die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, nebſt dem Verhältniſſe, worauf ſie ſich gründen, ſodann aber die Rechte der Eltern auseinander ſetzen.

Welches ſind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder?

4. Wenn zwei Perſonen beiderlei Geſchlechts, durch die Ehe, auf dingliche Art, ſich einander wechſelſeitig erwerben, und in dieſer Gemeinſchaft Kinder zeugen; ſo folgt für dieſe Perſonen, aus der Zeugung, eine Pflicht der Erhaltung und Verſorgung in Abſicht auf ihr Erzeugniſs, d. i. die Kinder, als Perſonen, haben hiermit zugleich ein urſprünglich angebornes (nicht

Digitized by Google

angeerbtes) Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern, ſo lange ſie ſich nicht ſelbſt erhalten und verſorgen können (K. 111.).

5. Warum haben die Eltern dieſe Pflicht gegen die Kinder zu beobachten? Der praktiſche Imperativ, durch welchen wir unſere Pflichten beſtimmen können, heifst unter andern: handle ſo, daſs du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel brauchеſt (G. 66.).

6. Wollten nun die Eltern das erzeugte Kind nicht erhalten und verſorgen, da es ſich ſelbſt noch nicht erhalten und verſorgen kann, ſo würden ſie dieſes aus Selbſtſucht thun wollen, es ſei nun zur leichtern Erhaltung ihrer eigenen Subſiſtenz, oder aus andern ſelbſtſüchtigen Abſichten. Auch würde, wenn das Kind ſeinen Willen äufsern könnte, daſſelbe nicht dazu einſtimmen, daſs es nicht erhalten und verſorgt werden ſollte. Folglich würde es nicht als Zweck an ſich, d. i. als Perſon behandelt werden, ſondern blofs als Mittel zu den Abſichten der Eltern, d. i. als Sache, die man nach Belieben wegwerfen kann, wenn die Maxime ſeiner Behandlung ſeyn ſollte, es nicht zu erhalten und zu verſorgen (K. 111.).

7. Daſs dieſes aber insbeſondere die Pflicht der Eltern gegen ihr Kind iſt, gründet ſich darauf, daſs ſie die Urſache der Exiſtenz des Kindes in der ſinnlichen Welt ſind. Die Pflicht der Erhaltung und Verſorgung der Kinder gründet ſich alſo darauf, daſs ſie nicht Sachen ſind, ſondern Perſonen, die ſich nicht ſelbſt erhalten und verſorgen können; daſs dieſes aber die ſchuldige Pflicht (Rechtspflicht nicht Liebespflicht) gegen die Erhaltung unſrer, und nicht andrer Menſchen Kinder iſt, gründet ſich darauf, daſs die Eltern die Urſache der ſinnlichen Exiſtenz ihrer Kinder ſind. Die Kinder haben alſo ein Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung

durch die Eltern; denn auf jede ſchuldige oder vollkommene Pflicht (Rechtspflicht) gründet ſich ein Recht deſſen, gegen den die Pflicht zu erfüllen iſt, auf die pflichtmäſſige Handlung des Verpflichteten. Folglich haben die Kinder ein urſprünglich-angebohrnes Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern bloſs durchs Geſetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne daſs ein beſonderer rechtlicher Act dazu erforderlich iſt, dergleichen ein Contract wäre (K. 111. f.).

8. Das Erzeugte iſt eine Perſon. Wie aber eine Perſon (ein mit Freiheit des Willens begabtes Weſen) durch eine phyſiſche Operation erzeugt werden könne, davon können wir uns keinen Begriff machen, ſ. Perſon. Alſo iſt es in praktiſcher Hinſicht (um Pflichten und Rechte herzuleiten) ganz richtige und nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen ſolchen anzuſehen, wodurch wir eine Perſon ohne ihre Einwilligung auf die Welt geſetzt, und eigenmächtig in ſie herüber gebracht haben; für welche That nun auch auf den Eltern (weil es nun ihre Kinder ſind) die Verbindlichkeit haftet, ſie, ſo viel in ihren (der Eltern) Kräften ſtehet, mit dieſem ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. Sie dürfen ihr Kind nicht zerſtöhren oder es auch nur dem Zufall überlaſſen, gleichſam als wäre es ihr Gemächſel (denn ein ſolches kann kein mit Freiheit begabtes Weſen ſeyn) und ihr Eigenthum. Es iſt nehmlich an ihm nicht bloſs ein Weltweſen in die ſinnliche Welt, ſondern zugleich ein Weltbürger in den Zuſtand der Rechte verſetzt worden (K. 112. f.).

Welches ſind die Rechte der Eltern gegen die Kinder?

9. So lange alſo das Kind des Gebrauchs ſeiner Gliedmaſsen und ſeines Verſtandes noch nicht mächtig iſt, haben die Eltern auch das Recht, es zu ernähren, zu pflegen und zu erziehen; und zwar das letztere ſowohl pragmatiſch (zur Klugheit), damit es künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen könne, als auch

Digitized by Google

moraliſch (zur Sittlichkeit), weil ſonſt die Schuld ihrer Verwahrloſung auf die Eltern fallen würde (K. 114.).

10. Wenn die Kinder ſich ſelbſt erhalten und fortbringen, und zugleich ihre Handlungen nach ſittlichen Grundſätzen einrichten können, ſo werden ſie ihre eigene Herrn, oder mündig. Dann werden ſie aus der Gewalt der Eltern entlaſſen, oder die Eltern verlieren das Recht, ihnen zu befehlen, und ſie noch ferner als Kinder zu behandeln. Die Eltern haben dann auch keinen Anſpruch auf Koſtenerſtattung für die Verpflegung und Mühe, die ſie auf die Erhaltung und Verſorgung ihrer unmündigen Kinder verwendet haben, erſt nach der Mündigkeit derſelben ſind ſie von aller urſprünglichen Verpflichtung gegen ihre Kinder frei, und können für die weitere Verpflegung derſelben Erſatz fordern. Uebrigens kann allerdings durch ein poſitives Geſetz im Staate der Zeitpunct beſtimmt werden, wo der Menſch als mündig betrachtet werden und alle Rechte des mündigen Staatsbürgers genieſſen ſoll (K. 114.).

11. Nach vollendeter Erziehung können die Eltern die bisherige Verbindlichkeit ihrer Kinder (gegen die Eltern) nur als bloſse Tugendpflicht (unvollkommene Pflicht oder Liebespflicht) betrachten, da ſie bis dahin eine Rechtspflicht war. Denn die Pflichten der Kinder, auf welche ſich das Recht der Eltern zum Gehorſam derſelben gründete, verwandeln ſich jetzt in bloſse Dankbarkeit. Die Dankbarkeit iſt die Verehrung einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat, (T. 127.); wir ſind aber jederzeit denen Dank ſchuldig, die ihre Rechtspflichten gegen uns treulich erfüllt haben. Denn ob es wohl unſer Recht war, was ſie uns leiſteten, ſo war es doch in ihrer Gewalt, öfters das Recht zu umgehen (K. 114.).

12. Obwohl die Kinder gleich den Sachen im Beſitze der Eltern ſind, ſo ſind ſie doch nicht gleich dieſen Sachen das Eigenthum der Eltern. Denn ob es wohl ganz rich-

tig ist, dass die Kinder aus dem Besitze jedes Andern nach Rechtsgesetzen wieder in den Besitz der Eltern zurückgebracht werden können, selbst wider den Willen der Kinder, gleichsam als wären sie ein Eigenthum; so können sie doch als Personen nicht veräusert werden. Ein solches Recht aber auf etwas, das ich als Eigenthum besitze und doch als Person nicht veräusern kann, ist ein allerpersönlichstes Recht, und ein solches Recht ist nun das der Eltern auf die Kinder (K. 114.).

13. Das allerpersönlichste (*ius personalissimum*) oder auf dingliche Art persönliche Recht ist das des Besitzes eines äusern Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauchs desselben als einer Person. Eltern aber besitzen ihre Kinder als eine Sache, denn es ist ihr Eigenthum durch die Erzeugung derselben aus sich (den Eltern) selbst. Da aber die Kinder die Anlage zur Persönlichkeit haben, so dürfen sie nur als Personen gebraucht werden. Das Mein und Dein nach diesem Rechte ist das Häusliche, und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen (z. B. der Eltern und Kinder), die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf das Andere) nach dem Princip der äusern Freiheit (Causalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen genannt wird. Die Kinder gehören hiernach zwar zum Mein und Dein der Eltern, sind aber ein häusliches Eigenthum, d. i. ein solches, welche zugleich Glieder des Hauswesens sind, und daher als Personen behandelt werden müssen. Die Erwerbung der Kinder zu einem solchen Eigenthum geschieht weder durch eigenmächtige That (*facto*), dass ich mich z. B. in ihren Besitz setze, weil sie keinem Andern angehören, noch durch bloßen Vertrag (*pacto*), dass ich sie z. B. kaufe, sondern durchs Gesetz (*lege*), sie gehören den Eltern zu, nach dem Recht der Menschheit, nach welchem die Eltern so lange die Herren ihrer (von der Willkühr aller andern Menschen unabhängigen) Kinder sind, als diese noch keinen Gebrauch von ihrer Persönlichkeit machen können. Das

Digitized by Google

Recht der Menschheit in unserer eigenen Person giebt uns nehmlich die natürliche Erlaubniß, unsere Triebe, z. B. den der Fortpflanzung unserer Art, gesetzlich zu befriedigen, wodurch die Erzeugung eines Products möglich wird, welches von der Willkühr aller anderen Menschen der Materie und Form nach unabhängig, und dennoch eine Person, d. i. ein auf dingliche Art persönliches Eigenthum ist (K. 105. f. 114. XLV.).

14. Hierauf gründet sich nun auch das Recht der Eltern an ihren unmündigen Kindern, als an einem Stück ihres Gutes, daß, wenn die Kinder entlaufen sind, die Eltern sich nicht blos auf die Pflicht der Kinder, zurückzukehren, berufen dürfen, sondern daß sie sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) bemächtigen dürfen. Denn die Kinder sind als solche im Stande der Unmündigkeit nicht blos Personen, sondern zugleich Eigenthum. Daher ist das, was nach positiven Gesetzen hierin recht ist, es auch nach dem Naturrecht: Eltern bei beständigem ihre verlaufene Kinder einzufangen (K. 115.).

Wolf. Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Weber. Philosophisches Lexicon. Art. Eltern.

Kant. Metaphysf. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. §. XLV. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. S. 105. f. — §. 13. §. 36. §. 115. u. 116.

Doff. Grundlag. zur Metaph. der Sitten II. Abschn. S. 66.

Doff. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre II. Th. I. Hauptst. Einleit. I. Abschn. §. 127.

Berger. Briefe über I. Kants Met. Anf. der Rechtsl. 18. Br. §. 134 — 142.

Empfangenes

Gefühl. Unter diesem Namen verbindet Kant ein jedes Gefühl, dasdurch den Einfluß der Vorstellung eines Gegenstandes auf unsere Gefühle vermittelt unserer Neigungen,

folglich nicht durch unſere Willkühr, gewirkt wird, ſ. Achtung 1, b. (G. 16.*).

Empfindbar,

ſenſibilis, ſenſible. Unter dieſem Worte verſtehet man, daſs der Gegenſtand, von dem es gebraucht wird, diejenige Beſchaffenheit habe, daſs er (unter gewiſſen Bedingungen) unſere Vorſtellungsfähigkeit afficiren kann.

1. Ein nicht-empfindbares Ding iſt völlig auſserhalb der Sphäre unſrer Sinnlichkeit, nicht-empfindbar iſt, was nie empfunden werden kann. Gott z. B. iſt nicht empfindbar, es iſt nicht möglich, daſs er unſere Sinne afficire, oder Eindrücke auf ſie mache, ſo daſs wir ihn als einen ſinnlichen Gegenſtand wahrnehmen könnten. Der Birnbaum, den ich vor mir ſahe, iſt dagegen ein empfindbares Ding, denn er afficirt den Sinn des Geſichts, und ich ſehe ihn. Eberhard (Philoſ. Magazin 1. B. S. 169) hält das Empfindbare für zuſammengeſetzt aus dem Einfachen, das nicht-empfindbar ſei; allein dann wäre das Einfache ein bloſſes Verſtandeswesen, das unſere Sinne nie afficiren kann, woraus alſo auch nie durch Zuſammenſetzung ein Sinnenweſen entſpringen kann, was doch allein empfindbar iſt. Er ſagt z. B. „die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit — Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache aufdeckt.“ Nicht empfindbar ſeyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen iſt aber ein Widerſpruch, denn beides iſt ſpecifiſch von einander unterſchieden (E. 36.).

2. Eberhard verſtehet aber unter dem Wort nicht empfindbar nicht, daſs dasjenige, dem er dies Prädicat beilegt, den Sinn nicht afficiren könne, ſondern, daſs man ſich der Vorſtellung deſſelben nicht bewuſst ſei. Denn nur in dieſer Bedeutung könnte das Empfindbare aus dem Nicht-Empfindbaren zuſammengeſetzt ſeyn; das

Digitized by Google

würde nehmlich heifsen, dafs dasjenige, deſſen Vorſtellung man ſich bewufst ſei, aus Theilen beſtehe, deren Vorſtellung man ſich nicht bewufst iſt. Das iſt nehmlich nach Leibnitzens Theorie von der Sinnlichkeit vorgeſtellt, welcher meinte, dafs unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſei, welche uns zwar die Dinge darſtelle, wie ſie an ſich ſind, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewufstſeyn auseinander ſetzen (C. 60). Allein Kant hat gezeigt, dafs dieſe Theorie eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit ſei, ſ. Aeſthetik. 9. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, nach welcher es ſo viel heifst, als dafs etwas ſo beſchaffen ſei, dafs es die Sinne afficiren kann, wenn nur die Sinnenwerkzeuge ſcharf oder fein genug dazu ſind, ſo iſt offenbar, dafs wenn kein einfacher Theil eines ſinnlichen Gegenſtandes empfindbar wäre, dieſer, als das Ganze, ſelbſt auch gar nicht empfunden werden, und folglich kein ſinnlicher Gegenſtand ſeyn könnte. Und umgekehrt, wenn etwas ein ſinnlicher Gegenſtand iſt, d. i. ein ſolcher, der in die Sinne fällt, und folglich empfunden werden kann, ſo müſſen es alle einfachen Theile, wenn er aus ſolchen beſtände, eben ſowohl ſeyn, obgleich man ſich der Vorſtellung derſelben nicht klar bewufst wäre. Die Dunkelheit der Theilvorſtellungen eines Ganzen, ſo fern der Verſtand nur einſieht, dafs ſie gleichwohl in demſelben und ſeiner Anſchauung enthalten ſeyn müſſen, verſetzt ſie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus, und kann ſie nicht zu Verſtandesweſen d. h. zu ſolchen Weſen machen, die nur der Verſtand erkennt (E. 36. f.).

3. Newton ſtellt ſich vor (*Optice* lib. II. P. III. *Propoſ.* 5.), jede Materie beſtehe aus kleinern Blättchen oder Scheibchen, die man ſich überall gleich dick und von einer und derſelben Farbe denken könne. Nach dieſen Blättchen ändere ſich die Farbe der Cörper ab. Dieſe Blättchen hat aber noch kein Mikroskop entdeckt. Der Verſtand erkennt oder vermuthet nur, nicht allein ihr Daſeyn, ſondern auch, dafs ſie wirklich in unſerer empiriſchen

Anſchauung, obzwar ohne klares Bewuſstſeyn, vorgeſtellt werden. Weder Newton ſelbſt, noch ſeine Anhänger haben aber darum dieſe Blättchen für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verſtandesweſen ausgegeben, aus denen die Sinnenweſen zuſammengeſetzt wären. Sie würden empfunden werden, wenn unſere Sinnenwerkzeuge nur ſcharf und fein genug dazu wären, und ſie anders wirklich vorhanden ſind, ſo daſs ſie auch die Sinne afficiren können. Sie ſind darum, weil ſie auſser der Sphäre unſerer ſubjectiven Sinnlichkeit liegen, nicht auſser der Sphäre aller Sinnlichkeit überhaupt (E. 37.)

4. Kurz, es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Bedeutung des Nicht-empfindbaren, wenn es ſo viel heiſst, als, daſs das Bewuſstſeyn der Vorſtellung noch unter dem kleinſten Grade der Klarheit bleibe, wodurch das Nicht-empfindbare immer noch nur dem Grade des Bewuſstſeyns nach von dem Empfindbaren unterſchieden und ein Sinnenweſen iſt; und der Bedeutung, wenn es ſo viel heiſst, als, ſeiner Natur nach überhaupt nicht ſo beſchaffen ſeyn, daſs es Sinne afficiren kann, wodurch das Nicht-empfindbare von dem Empfindbaren ſpecifiſch unterſchieden und ein Verſtandesweſen iſt. Alle Theile müſſen aber nothwendig Gegenſtände der Sinne oder Sinnenweſen ſeyn, wenn das Ganze es iſt. (E. 37. f.).

5. Eberhard ſagt (a. a. O. S. 169.): „Da der Fluſs der Veränderungen aller endlichen Dinge ein ſtetiger ununterbrochener Fluſs iſt; ſo iſt kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinſte, oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen alſo völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; das iſt der Beobachtung der bisherigen Metaphyſik gar nicht entgangen, und Leibnitz hat darüber mit ſeinem gewöhnlichen Tiefſinne philoſophirt. Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich nun aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich iſt,“ ſ. Einfaches. Allein der ſtetige Fluſs der Verände-

Digitized by Google

rungen (*lex continui* ſ. Abſprung) iſt nicht möglich, wenn ſpecifiſch verſchiedene Theile, wie hier Verſtandesweſen und Sinnenweſen, durcheinander laufen: dann geſchieht nehmlich der Fluſs nicht ſtetig, ſondern ruckweiſe; denn es iſt kein ſtetiger Uebergang von Sinnenweſen zu Verſtandesweſen und von dieſen zu jenen, da beide keine gemeinſchaftliche Berührungspuncte haben. Oder folgen etwa bloſs die einfachen Theile auf einander, ſo ſind ſie ja eben darum einfach, weil ſie nicht mehr zuſammengeſetzt ſind; nun kann aber die Stetigkeit bloſs bei dem Zuſammengeſetzten ſtatt finden, alſo würde, da zwei einfache Theile, als ſolche, discret ſind, auch hier der Uebergang vom Einfachen zum Einfachen nicht ſtetig, ſondern ruckweiſe geſchehen. Eberhard ſagt ferner: „da alle endliche Dinge in einem beſtändigen Fluſſe ſind; ſo können die einfachen Elemente nie empfunden werden.“ Das iſt falſch ausgedrückt. Er will ſagen, ſie können nicht mit Bewuſstſeyn wahrgenommen werden. Das macht ſie aber nicht zu Nicht-empfindbaren Dingen, es hebt die ſpecifiſche Eigenſchaft derſelben, daſs ſie als Theile zur bloſsen empiriſchen Sinnenanſchauung gehören, gar nicht auf, ſondern beweiſet nur die Beſchränktheit unſrer Sinnenwerkzeuge, durch die wir immer nur bis an eine gewiſſe Grenze mit dem Bewuſstſeyn unſrer Empfindung kommen können (E. 39. f.).

6. Eberhard ſtellt ſich vor, es ſei etwas nur ſo lange Sinnenerkenntniſs und das Object derſelben Erſcheinung, als noch etwas in dieſer Erkenntniſs iſt, das in der Anſchauung des Gegenſtandes nicht mit Bewuſstſeyn wahrgenommen werden kann; ſobald aber der Verſtand dieſes etwas einſehe und entdecke, höre der Gegenſtand auf, Erſcheinung oder Sinnengegenſtand zu ſeyn, und werde ein Ding an ſich (Noumenon, ſ. An ſich). Er nennt daher dasjenige empfindbar, was in der Anſchauung mit Bewuſstſeyn wahrgenommen werden kann, nicht dasjenige, was überhaupt den Sinn afficiren kann; dadurch hört das Empfindbar- und Nichtempfindbar-ſeyn auf, ein Unterſchied in den Gegenſtänden zu ſeyn, und wird nun ein Unterſchied in dem Grade unſers Wahrnehmungsvermögens.

Je ſchärfer folglich unſere Sinne wären, deſto weniger Nicht-empfindbares würde für ſie übrig bleiben, deſto mehr würden wir das Ding an ſich erkennen, weil dann der Verſtand deſtoweniger das Einfache (der Dinge an ſich) zu erforſchen nöthig hätte, weil wir dann dieſem Einfachen ſchon durch die Sinne ſo nahe kämen. Das iſt aber falſch, weil in dem ſinnlichen Dinge das Ding an ſich nie angetroffen werden kann, da das eine nicht ein Beſtandtheil des andern iſt, ſondern beide von einander ſpecifiſch verſchieden ſind (E. 43.).

7. In der Cörperwelt iſt die Materie das, was in der äuſsern Anſchauung eines Cörpers ein Gegenſtand der Empfindung iſt; die Form iſt hingegen das, was ohne Materie gar nicht empfunden werden würde, aber doch nothwendig bei derſelben vorausgeſetzt wird. Die Materie iſt folglich das Eigentlich-empiriſche der ſinnlichen und äuſseren Anſchauung, weil ſie gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muſs etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung. Sollen wir nun über die Bewegung im Raum Erfahrung anſtellen, ſo muſs auch dieſer empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſeyn. So iſt auch der Raum, den eine Kugel einnimmt, empiriſch, oder durch die Materie der Kugel empfindbar (N. 2. f.).

Kant. Ueber eine neue Entdeckung u. ſ. w. 1. Abſchn. B. S. 36. f. — S. 39. — S. 43.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. S. 60.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. I. Haupt. Erkl. 1. Anm. 2. S. 2. f.

Empfindelei.

Der Hang zu zärtlichen Rührungen, die bis zum Affect ſteigen (U. 122.).

Ein untröſtbarer theilnehmender Schmerz iſt eine ſolche bis zum Affect geſtiegene Rührung. Betrifft er

Digitized by Google

gar erdichtete Uebel, so dafs man sich blofs durch die Täuschung der Phantasie in diese Gemüthsstimmung versetzt, so ist der Hang dazu erwiesen und Empfindelei (U. 122.).

Empfindung,

sensatio, sensation. So nennt Kant die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt (gerührt) werden, s. Afficirt werden. Gesetzt, ich sehe den Mond, so wirkt etwas in dem, was ich Mond nenne, auf meine Fähigkeit, Vorstellungen zu erhalten, es ist etwas da, was da verursacht, dafs ich die Vorstellung des Mondes erhalte. Man könnte auch wohl eine Vorstellung des Mondes durch die Erzählung eines Andern erhalten, aber hier wirkt der Gegenstand selbst diese Vorstellung, und zwar dadurch, dafs er Eindrücke auf die Vorstellungsfähigkeit macht, und diese also durch den Gegenstand eine Veränderung leidet. Daher kann man auch sagen, die Empfindung ist eine Vorstellung mit Bewufstseyn, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht (C. 376.). Kant nennt diejenige Anschauung empirisch, welche uns den Gegenstand vermittelst einer solchen Empfindung vorstellt. Die Empfindung ist also nicht mit dem Gefühl zu verwechseln, denn die Empfindung ist das Objective, oder die Wirkung des Gegenstandes, als dasjenige, was den Inhalt der Vorstellung giebt, oder macht, dafs ich mir einen reellen Gegenstand vorstelle; das Gefühl aber ist das Subjective, oder das Bewufstseyn des Subjects von dem Zustande, in welchem es sich durch die Empfindung befindet, und der entweder angenehm oder unangenehm ist. Empfindung ist eine objective Vorstellung der Sinne; Gefühl eine subjective Vorstellung der Wirkung, nicht des Gegenstandes, sondern des Gemüths bei Wahrnehmung oder Vorstellung oder Genufs des Gegenstandes. Das Gefühl kann man auch die subjective Empfindung nennen. Die grüne Farbe

Digitized by Google

der Wieſen empfinden wir, wenn wir ſie wahrnehmen; die Annehmlichkeit derſelben fühlen wir, folglich kann die Beziehung der Empfindung objectiv und ſubjectiv ſeyn, im letztern Sinne heiſst ſie beſſer Gefühl (C. 34. M. H. 448. 449. U. 48. f.).

2. Der Begriff der Empfindung wird uns noch deutlicher werden, wenn wir das Empiriſche dem Reinen gegenüberſtellen. Wenn ich die eine Seite einer Pyramide ſehe, ſo habe ich eine empiriſche Vorſtellung, denn es afficirt etwas meinen Sinn des Geſichts, und bringt alſo eine Wirkung in meiner Vorſtellungsfähigkeit hervor, welche der Inhalt zu der Geſichtsvorſtellung von einem Gegenſtande iſt, den ich Pyramide nenne. Dieſe Wirkung, die in der Geſichtsvorſtellung enthalten iſt, und die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt, iſt nun die Empfindung. Stelle ich mir aber vermittelſt meiner Einbildungskraft einen Triangel überhaupt vor, ſo habe ich eben eine ſolche Vorſtellung, wie von der einen Seite einer Pyramide, nur mit dem Unterſchiede, daſs dabei mein Sinn keine Eindrücke erhält. Es iſt dann meiner Vorſtellung keine Empfindung beigemiſcht, wir haben dann immer noch ſinnliche Erkenntniſs, denn die Vorſtellung des Triangels iſt kein Begriff, ſondern ein reines Bild (Schema); aber dieſe ſinnliche Erkenntniſs iſt nicht durch einen wirklich vorhandenen Gegenſtand bewirkt, der vermittelſt dieſer Wirkung erkannt würde. Dieſe Empfindung nun kann man die Materie der ſinnlichen Erkenntniſs nennen. Dieſe fehlt beim Triangel, welcher daher nur die Form iſt, unter der eine Seite der Pyramide angeſchauet werden kann, wenn das Geſicht durch dieſelbe afficirt wird, und dadurch Empfindung liefert, welche dann die Materie zu jener Form, welche Triangel heiſst, iſt (C. 74.).

3. Die Empfindung iſt alſo die Realität in der Erſcheinung (*ſenſatio eſt realitas phaenomenon*), oder das, was da macht, daſs die Erſcheinung kein Hirngeſpinſt iſt. Der Begriff der Realität iſt eigentlich diejenige Kategorie, oder der Stammbegriff des reinen Verſtandes, durch welchen wir uns den Inhalt oder die

Digitized by Google

Materie eines Gegenſtandes überhaupt denken. Nun können wir keine andere Materie zu einem Gegenſtande erhalten, als durch die Sinne. Wollen wir uns alſo einen ſinnlichen Gegenſtand überhaupt vorſtellen, ſo gehört dazu die Vorſtellung, daſs wir in irgend einer Zeit durch einen Gegenſtand afficirt werden, folglich die Vorſtellung von der ſtärkern oder ſchwächern Erfüllung einer Zeit. Dieſe Vorſtellung von einer Zeiterfüllung, oder daſs die Zeit nicht leer iſt, ſondern in derſelben eine Empfindung iſt, die man ſich ſchwächer und ſchwächer, bis zu Nichts, oder noch ſtärker, vorſtellen kann, heiſst das Schema zu der Kategorie der Realität, oder diejenige ſinnliche Vorſtellung, wodurch es möglich wird, den empiriſchen Gegenſtand durch den reinen Verſtandesbegriff der Realität zu denken. Dieſe Erfüllung der Zeit iſt aber nur dadurch möglich, daſs Empfindung da iſt, es ſei nun eine ſolche, welche durch einen äuſsern Gegenſtand gewirkt wird (äuſsere Empfindung), oder eine ſolche, die durch unſere Gedanken im innern Sinne bewirkt wird (innere Empfindung). Im letztern Fall haben wir bloſs die Empfindung von den Gegenſtänden, welche wir Gedanken nennen, und die den innern Sinn ſo afficiren, daſs dadurch die Zeit erfüllt wird, und wir alſo die Gedanken als etwas reales im innern Sinn denken können. Im erſtern Falle allein wird uns, durch die Empfindung, etwas Exiſtirendes in der Sinnenwelt, und nicht bloſs durch die Phantaſie Vorhandenes gegeben. Ein Gegenſtand nun, deſſen Materie bloſs in unſern Sinnen iſt, wie die Empfindung, und deſſen Form überhaupt (nehmlich das Schema und der Verſtandesbegriff), ihrer Möglichkeit nach, in unſrer Vorſtellungsfähigkeit gegründet iſt, ihrer Wirklichkeit nach aber durch das, was empfunden werden kann, die Materie, bezeichnet wird, kann auſser unſrer Vorſtellung nicht ſo vorhanden, kein Ding an ſich ſeyn, und heiſst daher Erſcheinung. Folglich iſt die Empfindung die Realität in der Erſcheinung, da wir uns hingegen eigentlich von der Realität eines Dinges an ſich keine (reale) Vorſtellung machen können, weil es uns dazu an ſo etwas fehlt, was die Empfindung in der Erſcheinung iſt (C. 180.).

4. Die Empfindung kann auch, zu ihrer Erläuterung, der Anſchauung gegenüber geſtellt werden. Eine Anſchauung iſt eine ſolche Vorſtellung, die mir den Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt. Die Empfindung hingegen iſt das in der Anſchauung, was da macht, daſs ich den Gegenſtand als wirklich auſser mir vorhanden anſchaue. Fehlt es in der Anſchauung an dieſer Empfindung, ſo iſt ſie nicht wirklich auſser mir vorhanden, ſondern nur die Wirkung meiner Einbildungskraft, die Anſchauung iſt ſodann rein, und die bloſse Form eines möglichen Gegenſtandes der Sinne. Man kann daher ſagen, an den Erſcheinungen wird die Form angeſchauet, und die Materie empfunden, obwohl das Beſtimmte der Form, daſs ſie nehmlich ſo und nicht anders iſt, als etwas Empiriſches, oder durch die Materie Bezeichnetes, ebenfalls empfunden wird. Stellen wir uns nun vor, daſs in dem Dinge an ſich etwas ſei, was der Empfindung entſpricht, oder die Empfindung bewirkt, ſo können wir das die transſcendentale Materie des Gegenſtandes, als Dinges an ſich, oder die Sachheit (Realität) deſſelben nennen. Was dies aber nun ſei, wiſſen wir nicht, und können wir nicht wiſſen, weil es immer nur Empfindung d. i. Realität in der Erſcheinung werden kann (C. 182.).

5. Jede Empfindung hat einen Grad. Ein Grad iſt eine ſolche beſtimmte Gröſse, die den innern Sinn, in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kann, ſo daſs die Ausdehnung des Gegenſtandes dieſelbe bleibt, aber die Empfindung ſtärker oder ſchwächer ſeyn kann, bis ſie in Nichts aufhört. Man kann ſich daher von jeder Empfindung einen Uebergang von dieſer Realität bis zur Negation (dem Nichtſeyn aller Realität) vorſtellen. Eine ſolche Gröſse nennt man auch, im Gegenſatze gegen die extenſive oder ausgedehnte Gröſse, die intenſive oder diejenige Gröſse, die in ſich ſelbſt zunehmen oder abnehmen kann. Alle Erſcheinungen ſind nun, der Empfindung nach, ſolche intenſive Gröſsen; d. h. der Eindruck derſelben auf unſre Sinne muſs immer ſo be-

Digitized by Google

ſchaffen, ſeyn, daſs nothwendig ein Grad der Empfindung, oder eine beſtimmte Stärke derſelben bei der Vorſtellung derſelben entſtehen muſs. Ein Licht kann in einer beſtimmten Ausdehnung ſtärker oder ſchwächer leuchten, aber eine beſtimmte Stärke, einen Grad des Leuchtens muſs es nothwendig haben (M. I, 242. C. 207. Pr. 95.).

6. Kant beweiſet dieſen Satz als einen transſcendentalen Grundſatz des reinen Verſtandes, oder ſolchen, ohne welchen wir uns gar keinen Erfahrungsgegenſtand vorſtellen können (C. 207.). Alle Erſcheinungen enthalten nehmlich, wie wir geſehen haben, ein Reales der Empfindung; denn ſonſt könnten ſie nicht wahrgenommen werden, indem Wahrnehmung ein ſolches Bewuſstſeyn iſt, in welchem zugleich Empfindung iſt. Nun giebt es zwar auch Gegenſtände, die nicht wahrgenommen werden, allein dieſe ſind reine (bloſs formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, und bloſs Formen der Erſcheinungen. Die Erſcheinungen enthalten alſo über die Anſchauung derſelben noch die Materie, wodurch etwas Exiſtirendes in der Zeit oder im Raum vorgeſtellt wird, d. i. das Reale der Empfindung. Nun iſt zwiſchen dieſer Empfindung und dem Nichtſeyn derſelben, und umgekehrt, zwiſchen dem Nichtſeyn der Empfindung und derſelben eine ſtufenartige Veränderung möglich, ſie kann immer ſchwächer werden bis zu o, oder von o an immer ſtärker. Jede Empfindung muſs alſo eine beſtimmte Gröſse haben, die in ſich ab - oder zunehmen kann. Nun iſt aber Empfindung an ſich keine objective Vorſtellung, weil ſie die Wirkung des Objects auf das erkennende Subject iſt. Folglich wird in ihr weder die Vorſtellung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen, ſondern ſie macht es nur möglich, daſs etwas Reales in Raum und Zeit angeſchauet wird, oder Zeit und Raum erfüllt. Die einzelne Empfindung ſelbſt kann nehmlich keine Ausdehnung in Raum und Zeit geben, ſondern mehrere Empfindungen in Verknüpfung durch die Syntheſis (Verbindung) in Raum und Zeit machen es möglich, daſs wir uns die Materie der Ge-

Digitized by Google

genſtände neben einander und nach einander, oder in Raum und Zeit vorſtellen können. Die Empfindungen geben die Erfüllung der Zeit und des Raums, aber in der Empfindung, die nicht wiederum ein Gegenſtand, ſondern die Materie zum Gegenſtand giebt, iſt weder Zeit noch Raum. Folglich iſt in der Empfindung keine extenſive oder ausgedehnte Gröſse, ob ſie gleich den Stoff oder die Materie zur ausgedehnten Gröſse giebt. Die Empfindung iſt in einem Puncte des Raums und der Zeit die nehmliche, als in jedem noch ſo groſsen Raume oder in jeder noch ſo groſsen Zeit. Dennoch aber hat dieſe Empfindung auch in ſich eine Gröſse und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewuſstſeyn in einer gewiſſen Zeit von Nichts bis zu ihrem gegebenen Maaſse erwachſen kann, das heiſst, ſie hat eine intenſive Gröſse. Wenn wir alſo uns irgend einen Gegenſtand der Wahrnehmung vorſtellen, ſo können wir von ſeiner empiriſchen Beſchaffenheit, durch welche er eben ein Gegenſtand der Wahrnehmung wird, nichts wiſſen, bis auf eins, was von allen gilt und nothwendig iſt, nehmlich daſs er eine intenſive Gröſse haben muſs. Eine ſolche Gröſse aber, wenn ſie beſtimmt iſt, heiſst ein Grad, und der Grad jeder Realität als Urſache, ein Moment (C. 210.). Alſo hat jede Erſcheinung einen Grad des Einfluſſes auf den Sinn, oder giebt eine Empfindung von beſtimmter Stärke, und man kann ſagen, die Empfindung hängt von dem Moment der Realität im Gegenſtande ab, indem dieſe Realität ſelbſt nichts anders iſt, als die Materie im Gegenſtande, der uns afficirt, und uns durch die dadurch gewirkte Empfindung die Vorſtellung der Materie oder des Realen im Gegenſtande möglich macht (M. I, 243. C. 207. f.).

7. Kant nennt die Erkenntniſs von der nothwendigen Beſchaffenheit des Empiriſchen in jeder Erkenntniſs Anticipation (Vorherbeſtimmung, oder Vorausbeſtimmung, προλήψις nach Epikur). Die Erkenntniſs, daſs alle Erſcheinung, der Empfindung nach, einen Grad haben müſſe, iſt alſo eine Anticipation der Wahrnehmung. Die Empfindung ſelbſt und der Grad derſelben

Digitized by Google

kann, als eine Veränderung in mir, die ich nicht ſelbſt gewirkt habe, ſondern die vom Gegenſtande herrührt, nicht anticipirt werden. Dies macht den eigentlichen Unterſchied des Empiriſchen von der Erkenntniſs *a priori* aus. Dagegen kann man vieles vom Gegenſtande, durch die Lehrſätze der Geometrie, Arithmetik, Chronometrie, Phoronomie u. ſ. w. *a priori* beſtimmen. Das könnte man alſo Anticipationen der Erſcheinungen nennen. Geſetzt aber, es finde ſich in der Empfindung ſelbſt etwas, was ſich *a priori* beſtimmen lieſse, ohngeachtet die Empfindung das Empiriſche in der Erſcheinung iſt; ſo würde dieſes in ausnehmendem Verſtande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es gerade die Materie der Erfahrung betrifft. Daſs alſo die Empfindung einen Grad hat, dieſe Erkenntniſs iſt eine Anticipation in ausnehmendem Verſtande des Worts (M. I. 244. C. 208 f.).

8. Jede einzelne Empfindung erfüllt alſo nur einen Augenblick und hat keine extenſive Gröſse, indeſſen iſt ſie einer Abnahme und Zunahme fähig. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, das heiſst, die Erſcheinung iſt der Empfindung nach jederzeit eine Gröſse (*quantitas qualitatis eſt gradus*) (M. I, 245, C. 209. f.)

Das Uebrige von der Empfindung ſ. im Artikel Wahrnehmung, und Gefühl.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. S. 34. — II Th. Einleit. I. S. 74. — II. Th. I. Abth. II. Buch I. Hauptſt. S. 182 — S. 186. — II. Hauptſt. III. Abſchn. 2. S. 207 — 210. — II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 376.

Deſſ. Proleg. § 26. S. 95.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 1. S. 4. — §. 3. S. 8. 9.

Empiriſch,

a poſteriori, aus der Erfahrung, von hinten her, ἐμπειρικον, *empiricum*, *ex experientia ortum*, *empirique*, iſt diejenige Anſchauung oder derjenige Begriff, worin Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) enthalten iſt (C. 74). Dazu gehört nun, daſs das Gemüth durch einen Gegenſtand afficirt werde, und ſich deſſen bewuſst werde oder ihn wahrnehme, dann hat es eine empiriſche Anſchauung; oder daſs Merkmale im Begriff ſind, durch welche etwas durch Empfindung Gegebenes gedacht werde, dann hat es einen empiriſchen Begriff, (C. 14). Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch, ſ. Empfindung, 1. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer ſolchen empiriſchen Anſchauung heiſst Erſcheinung. Derjenige Begriff, welcher ſich durch eine empiriſche Anſchauung auf den Gegenſtand bezieht, heiſst empiriſch. ſ. Begriff, 17. Er beſtimmt die Erſcheinung (C. 34).

2. Das Empiriſche des Denkens iſt dasjenige im Denken, was Empfindung vorausſetzt. Eine beſondere Wahrnehmung unſeres innern Zuſtandes iſt ſo etwas Empiriſches des Denkens. Die empiriſche Seelenlehre iſt diejenige Seelenkunde, die ganz aus Wahrnehmungen unſers innern Zuſtandes geſchöpft iſt. Ein empiriſches Principium iſt ein ſolches, das aus Wahrnehmungen abgeleitet iſt, z. B. diejenigen Principien oder Bewegungsgründe zum Handeln, die aus dem Princip der Glückſeligkeit abgeleitet ſind; denn ſie ſind aufs phyſiſche oder moraliſche Gefühl gebauet (G. 90); die empiriſche Seelenlehre hat meiſt ſolche empiriſche Principien. Man muſs auch empiriſche Erkenntniſs von der Erkenntniſs des Empiriſchen wohl unterſcheiden; zu einer empiriſchen Erkenntniſs wird erfordert, daſs eine beſtimmte Wahrnehmung und der Unterſchied derſelben von jeder

Digitized by Google

andern empiriſch (d. i. durch Empfindung) gegeben ſei, die Erkenntniſs des Empiriſchen aber kann völlig rational ſeyn, denn ſie kann z. B. die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und das Verhältniſs der Wahrnehmungen zu einander überhaupt ganz *a priori* lehren (C. 400. f.). Empiriſche Urtheile, ſ. Erfahrungsurtheile.

3. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: wenn er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Von allen unſern Begriffen läſst ſich zur Erkenntniſs kein anderer Gebrauch machen, ſ. Begriff. 22. c. (C. 298).

4. Empiriſch erklärt Kant auch durch: zur Erfahrung und Natur gehörig (P. 120.) Durch Empfindung iſt aber eben etwas zur Erfahrung und Natur gehörig, denn Natur iſt der Inbegriff aller Erfahrungsgegenſtände, und Erfahrung iſt Erkenntniſs durch Wahrnehmung, d. i. durch Vorſtellungen, die mit Empfindung begleitet ſind (C. 147). So ſind die Beſtimmungsgründe mancher Naturgeſetze empiriſch. Z. B. daſs die elektriſchen Cörper, d. i. diejenigen, welche die Elektricität erregen, ſie nicht fortführen oder nicht leitend ſind. Der freie Wille hingegen iſt, unabhängig von allem Empiriſchen, beſtimmbar; denn was ihn beſtimmt, iſt die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt und deſſen Form, daſs es der Gegenſtand eines allgemeinen und daher nothwendigen Wollens iſt, welche Beſtimmungen des Wollens ja die Kennzeichen ſind, daſs etwas *a priori* iſt. Alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen nach dem Geſetze können aber nur empiriſch d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig ſeyn, z. B. ob ich aus Rachſucht tödten darf u. ſ. w. (P. 119 f.). Empiriſch bedingt heiſst, nur unter gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich (U. 330), z. B. der Begriff eines Dinges als Naturzweck iſt empiriſch bedingt, d. i. es muſs in der Natur ein Grund der Möglichkeit

Digitized by Google

eines ſolchen Dinges ſeyn (U. 331). Eine empiriſche Bedingung iſt alſo eine ſolche, die zur Sinnenwelt gehört, z. B. wer leben bleiben will, muſs kein Gift genieſsen; das letztere iſt eine zur Sinnenwelt gehörige, alſo empiriſche Bedingung (P. 52). Empiriſch erkennbar iſt, was vermittelſt der Empfindung erkannt wird, z. B. eine empiriſch erkennbare Natur iſt eine ſolche, die nicht überſinnlich iſt, ſondern deren Gegenſtände in die Sinne fallen, alſo unſere Sinne afficiren und Empfindung bewirken (U. 331).

5. Die Phyſik und Ethik haben einen empiriſchen Theil, die Logik, nicht; das heiſst, in den beiden erſtern werden auch Gegenſtände erkannt, die nur vermittelſt Wahrnehmung (d. i. mit Empfindung begleiteter Vorſtellungen) erkennbar ſind. Die Phyſik hat nehmlich einen ſolchen empiriſchen Theil, weil die Natur ein Gegenſtand der Erfahrung, d. i. Erkenntniſs durch Wahrnehmung iſt. Die Ethik, weil der Wille des Menſchen durch die Natur (durch die Naturtriebe und die Gegenſtände derſelben) afficirt wird. Die Logik aber nicht, weil ſie bloſs die allgemeinen und nothwendigen Geſetze des Denkens enthält (M II, 3. G. V. 2).

6. Nun ſind die Phyſik und Ethik Theile der Philoſophie, alſo giebt es auch eine empiriſche Philoſophie, d. i. eine ſolche, die ſich auf Gründe der Erfahrung ſtützt. Die empiriſche oder eigentliche Phyſik und die Erfahrungsſeelenlehre oder empiriſche Pſychologie ſind die beiden Theile dieſer Philoſophie*), denn beide fuſsen auf Beobachtungen, d. i. Wahrnehmungen mit vorſetzlicher Veränderung unſeres Zuſtandes, und auf Verſuchen, d. i. Wahrnehmungen mit vorſetzlichen Veränderungen des Gegenſtandes, wie Marcus Herz (Grundlegung

*) Denen noch die *empiriſche Kosmologie* oder allgemeine Weltwiſſenſchaft zugeſellet werden kann; ingleichen die *empiriſche Gotteslehre* oder die Erkenntniſs Gottes aus Natur und Offenbarung (U. 364).

Digitized by Google

zu ſeinen Vorleſungen über die Experimentalphyſik, §. 10) die Beobachtungen und Wahrnehmungen ganz richtig erklärt. (G. V. 3). Die Phyſik gründet ſich auf äuſserer Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik iſt, und die empiriſche Pſychologie auf innerer Erfahrung, welche die Grundlage derſelben iſt (Pr. 24).

S. übrigens den Artikel: *A priori.*

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 34 — II. Th. Einleit I. S. 74 — I Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 22. S. 147. — II. Buch. III Hauptſt. S. 298. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. f.

Deſſ. Proleg. § 1. S. 24.

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitt. Vorrede S. 2. f. — II. Abſchn. Einth. all. mögl. Princ. der Sittl. S. 90.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. Von der Typik. S. 119. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 74. S. 330. f.

Empirismus,

ſ. Rationalismus.

Encyklopädie,

Inbegriff einer Wiſſenſchaft, ἐγκύκλια μαθήματα, ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκυκλοπαιδεία, *encyclopaedia, cyclopaedia, orbis doctrinae, encyclopédie.* Der Inbegriff alles deſſen, was über einen Gegenſtand gelehrt werden kann, nach einem Princip geordnet. In einer ſolchen Encyklopädie aller Wiſſenſchaften muſs jede Wiſſenſchaft ihre beſtimmte Stelle haben, wo ſie allein und nothwendig hingehört. Iſt es z. B. eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, d. i. eine ſolche, in welcher bloſs aus Begriffen erkannt wird, ſo muſs ihr ihre Stelle im theoretiſchen oder praktiſchen Theile der Philoſophie, und im erſtern Fall in dem Theil der Naturlehre (Phyſiologie), der den Gegenſtand der Erfahrung, oder in dem, der den

Digitized by Google

Urgrund der Erfahrung erwägt, angewiesen werden. (M. II, 892. U. 364).

2. Das Wort Encyklopädie ist griechisch, und kömmt her von ἐγκυκλιος, zirkelrund, und παιδεια, die Gelehrsamkeit, die Wissenschaft. Die Griechen nannten die Kenntnisse, Wissenschaften und Künste so, die jeder freie Grieche erlernte und trieb (Schneiders kritisches griechisch - deutsches Handwörterbuch, unter dem Wort: ἐγκυκλιος)

3. Quinctilian (*Institut. Orat. lib. I. c.* 16.) sagt: Nun will ich kürzlich das Uebrige, was ein Knabe noch lernen muss, anführen, damit jener Kreis der Wissenschaften beschrieben werde, welchen die Griechen ἐγκυκλοπαιδειαν (Encyklopädie) nennen *).

4. Eine Encyklopädie ist, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, die systematische Aufstellung des ganzen Umfangs einer Wissenschaft, in allen ihren Theilen, so dass nicht nur ihr selbst ihre Stelle im System aller Wissenschaften überhaupt (der allgemeinen Encyklopädie aller Wissenschaften), sondern auch allen ihren Theilen ihre Stelle in ihr, nach Grundsätzen, angewiesen wird (B. II, 582).

5. Eine Encyklopädie setzt also die Idee eines Systems voraus, das heisst, will man eine Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Theilen und Unterabtheilungen, vollständig darstellen; so muss ein Vernunftbegriff vorausgehen, durch welchen die Form der ganzen Wissenschaft, d. i. sowohl der ganze Umfang aller Erkenntnisse derselben, als auch alle ihre Theile und die Stelle derselben untereinander, *a priori* bestimmt wird (C. 860). Eine solche Encyklopädie ist also nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannichfaltigen, welches man auf dem Wege der Nach-

*) *Nunc de caeteris artibus, quibus instituendos — puros existimo, strictim subiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae, quam Graeci ἐγκυκλοπαιδειαν vocant.*

Digitized by Google

forſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann möglich, wenn man die ſubjectiven und objectiven Quellen der die Wiſſenſchaft ausmachenden Erkenntniſſe vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen (den Vernunftbegriff), der zugleich das vollſtändige Princip einer Eintheilung *a priori* in ſich enthält. Eine ſolche Encyklopädie aller Wiſſenſchaften, ſo nützlich ſie auch wäre, fehlt uns noch, und in der Philoſophie hat uns erſt Kant eine ſolche encyklopädiſche Ueberſicht aller Theile derſelben, nach dem angegebenen Begriff einer Encyklopädie, geliefert (B. 583).

6. Der Unterſchied zwiſchen Encyklopädie und Syſtem beſteht darin, daſs die Encyklopädie den ganzen Inbegriff aller Theile einer Wiſſenſchaft nach einer Idee geordnet, Syſtem aber die Einheit aller dieſer Erkenntniſſe unter einer Idee bedeutet. Encyklopädie iſt der Umfang der geſammten Wiſſenſchaft, Syſtem die Einheit, welche in dieſem Umfange herrſcht. Die Idee der Wiſſenſchaft iſt aber das Princip, welche nicht nur jenen Umfang angiebt, und daher die Grenzen der Encyklopädie beſtimmt, ſondern auch die Einheit hineinbringt, und daher das Ganze zu einem Syſtem macht, welches ein weſentliches Stück einer ächten Encyklopädie iſt. Ich will nun, um ein Beiſpiel zu dem Begriff einer Encyklopädie zu geben, die Encyklopädie der Philoſophie aufſtellen. Da es aber nicht möglich iſt, den ganzen Inbegriff alles deſſen, was die Philoſophie lehrt, hier zum Beiſpiel vorzutragen, ſo liefere ich hier nur einen Abriſs der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Kant hat einen ſolchen Abriſs für die reine Philoſophie in ſeiner Architektonik der reinen Vernunft (C. 816 f.) gegeben. Er nennt aber dort das, was hier Abriſs einer Encyklopädie heiſst, das Schema der Philoſophie, welches den Umriſs und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori* enthalten, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs (C. 861 f.).

7. Die Idee, welche die Encyklopädie einer Philoſophie ſyſtematiſch machen muſs, iſt der Vernunftbegriff

Digitized by Google

der Philoſophie ſelbſt, daſs ſie nehmlich das Syſtem aller Erkenntniſs ſei, die aus Begriffen möglich iſt. Ein ſolches Syſtem iſt nirgends *in concreto* gegeben, d. h. der Gegenſtand deſſelben kann nicht vor die Anſchauung gebracht werden; weil es ſonſt nicht das der Erkenntniſs aus Begriffen, ſondern aus reinen oder empiriſchen Anſchauungen ſeyn würde. Die Philoſophie wird alſo hierdurch ſchon abgegrenzt von der Mathematik, welche das Syſtem einer Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe oder reinen Anſchauungen iſt, und alſo ihren Gegenſtand *in concreto* darſtellt; und von der Geſchichte, welche eine Erkenntniſs aus dem empiriſch Gegebenen iſt. Nun kann man zwar wohl auch die Philoſophie dieſes oder jenes Mannes als empiriſch gegeben z. B. in einem Buche lernen, aber dann lernt man ſie hiſtoriſch, d. h. was jener Mann gelehrt hat, aber man ſieht nicht aus Principien die Wahrheit nach Begriffen ein. Dies iſt nur durch eigenes Denken möglich und ſo, daſs man ſelbſt aus ächten Principien der Vernunft erkennt. Die Philoſophie liegt in der Vernunft, die Mathematik in den reinen Anſchauungen, die Geſchichte in empiriſchen Datis oder Begebenheiten. Die erſte iſt alſo, ihrem Gegenſtande nach, nie *in concreto* zu finden, die letztere war einmal *in concreto* vorhanden. Die Mathematik allein lehrt ihren Gegenſtand *in concreto* darſtellen. Sie iſt alſo die Wiſſenſchaft, die zwiſchen der Philoſophie und Geſchichte in der Mitte ſtehet, in ihr fällt Erkenntniſs durch Vernunft mit der hiſtoriſchen Erkenntniſs im erkennenden Subject zuſammen, d. h. ſo wie man das mathematiſche Erkenntniſs hiſtoriſch lernt, wird es zugleich Vernunfterkenntniſs. Wir haben hier zugleich die drei Zweige aller möglichen Erkenntniſs:

a. die Erkenntniſs bloſs aus dem Gegebenen (*ex datis*), oder die Geſchichte;

b. die Erkenntniſs aus Principien, und zwar aus der Darſtellung der Begriffe, welche Darſtellung ein Gegebenes der reinen Sinnlichkeit iſt, oder die Mathematik;

Digitized by Google

e. die Erkenntniſs auch aus Principien, aber bloſs aus Begriffen*), oder die Philoſophie.

Dieſe Eintheilung gründet ſich auf dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, welches ſich in zwei Zweige theilt, Vernunft und Sinnlichkeit, wovon die letztere entweder ſelbſt, durch ihre Form, den Stoff der Erkenntniſs, reine Anſchauungen, liefert, oder Eindrücke erhält, die das empiriſch Gegebene ſind. Die Vernunft hingegen hat es entweder mit der Erkenntniſs der aus ihr ſelbſt, bei der Aeuſserung ihres Vermögens entſpringenden Begriffe zu thun, oder wendet dieſe Begriffe an auf das durch die Sinnlichkeit Gegebene, entweder um es aus Begriffen begreiflich zu machen, und das iſt Philoſophie, oder um das durch die reine Sinnlichkeit Gegebene aus Principien darzuſtellen, und das iſt Mathematik, oder um das empiriſch Gegebene mit möglichſter Sicherheit, nicht aus Principien zu erkennen, ſondern bloſs nach Principien zu ordnen, und das iſt Geſchichte (C. 862 f. M. I, 1006 - 1008).

8. Die Philoſophie hat es nun entweder bloſs mit der Vernunft ſelbſt, d. h. den aus ihrem eigenen Schooſse, bei dem Wirken derſelben, entſpringenden Begriffen zu thun. Dann heiſst ſie die reine Philoſophie, oder das Syſtem der Vernunfterkenntniſs aus reinen Begriffen. Oder die Philoſophie hat es mit dem durch die Sinnlichkeit empiriſch Gegebenen zu thun, nicht etwa um es nach Principien zu ordnen und aufzuſtellen, denn das wäre Geſchichte, ſondern um es aus Principien zu erklären und begreiflich zu machen, und es auf Principien zu bringen, die ſich aus dem Empiriſchen erſt ergeben. Dann heiſst ſie die empiriſche Philoſophie, oder das Syſtem der Vernunfterkenntniſs aus empiriſchen Begriffen (M. I, 1013. C. 868).

---

*) Ohne alles Gegebene. Denn obgleich hier das, was erkannt wird, gegeben ſeyn kann, auch bei der Erkenntniſs etwas Gegebenes voraus geſetzt werden muſs, oder auch ein Gegebenes wirklich von einem andern abgeleitet wird, ſo wird doch hier immer aus Begriffen erkannt.

9. Dieſe Eintheilung der Philoſophie war nach den Quellen der Erkenntniſs, aber es giebt noch eine nach dem Gegenſtande der Erkenntniſs. Da ſich nun unſer Vernunftvermögen auf zweierlei Art äuſsert, entweder zum Begreifen und Erklären aus Begriffen, d. i. zur eigentlichen Erkenntniſs, oder zum Begehren aus Begriffen, d. i. zum Wollen; ſo ſind die Gegenſtände der Philoſophie, die Natur, oder alles das, was da iſt, und die Freiheit, oder alles das, was da ſeyn ſoll. Was da ſeyn ſoll, ſind nehmlich die Grundſätze des Handelns, die nur durch Freiheit des Willens möglich ſind, indem ſie Unabhängigkeit von dem, was da iſt, z. B. den Trieben und den Gegenſtänden der Natur, die durch die Triebe zum Bedürfniſſe werden, vorausſetzen (M. I, 1012. C. 868). Der Gegenſtand der Erkenntniſs iſt nun entweder die Form des Denkens und Wollens überhaupt, oder die Materie des Denkens und Wollens. Iſt er die Form des Denkens und Wollens überhaupt, ſo iſt die Philoſophie formal. Iſt er die Materie des Denkens, ſo iſt die Philoſophie material. Die formale Philoſophie iſt wieder entweder Logik oder die Wiſſenſchaft, die das Denken überhaupt, und allgemeine praktiſche Weltweisheit oder die Wiſſenſchaft, die das Wollen überhaupt in Betrachtung zieht (G. V. 9). Die materiale Philoſophie iſt entweder die der Natur, d. i. deſſen, was da iſt, oder die der Sitten, d. i. deſſen, was da ſeyn ſoll; beide aber ſo, daſs erkannt wird, entweder, was die Vernunft von ihnen aus ſich ſelbſt ſchöpfen kann, oder was ihr von ihnen durch die Sinnlichkeit zum Erkennen und Wollen gegeben wird. Das erſte giebt die reine, und das zweite die empiriſche Philoſophie der Natur und Sitten (M. I, 1012. C. 868. M. II, 2. G. V. 1).

10. Die reine Philoſophie iſt diejenige Wiſſenſchaft, welche Metaphyſik genannt wird. Sie umfaſst die Unterſuchung alles deſſen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, und die Darſtellung deſſen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht. Die erſtere iſt eine Propädeutik (Vor-

Digitized by Google

übung) und führt den Namen Critik der reinen Vernunft. Sie unterſucht das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniſs *a priori*, nach den drei Erkenntniſsvermögen, aus welchen reine Vernunfterkenntniſſe *a priori* entſpringen können, nehmlich der reinen ſpeculativen Vernunft, der reinen praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft. Die weitere Eintheilung derſelben ſ. im Artikel Critik der reinen Vernunft. Der zweite Theil der Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt oder das Syſtem der reinen Vernunft. Sie beſtehet in der ganzen (wahren ſowohl als ſcheinbaren) philoſophiſchen Erkenntniſs aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heiſst Metaphyſik im engern Sinne des Worts. Eine ſolche vollſtändige Metaphyſik, in der letztern Bedeutung, iſt es, die uns noch fehlt (M. I, 1014. C. 869).

11. Dieſe Metaphyſik zerfällt nun wieder, nach den beiden (in 9) angegebenen Gegenſtänden, in zwei Theile, nehmlich in die der Natur (des ſpeculativen Gebrauchs der reinen Vernunft) und in die der Sitten (des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft). Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſsen Begriffen (mithin mit Ausſchlieſsung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge, dieſe die Principien *a priori* vom Thun und Laſſen (M. I, 1015. C. 869).

Die Metaphyſik der Natur.

12. Die Metaphyſik der Natur, die alles, ſo fern es iſt, nicht das, was ſeyn ſoll, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt (M. I, 1017. C. 873).

13. Sie betrachtet entweder die reine Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller ihrer Begriffe und Grundſätze, oder die Beſtimmung einer Natur überhaupt durch dieſe Begriffe und Grundſätze; der erſtere Theil heiſst Transſcendentalphiloſophie, der andere Theil,

Digitized by Google

Rationale Phyſiologie. Die letztere betrachtet wieder die Natur entweder als Gegenſtand der Erfahrung, und heiſst dann Immanente Phyſiologie, oder als etwas auſser dem Felde aller Erfahrung, und heiſst Transſcendente Phyſiologie. Letztere iſt entweder Transſcendentale Kosmologie (deren Object die geſammte Natur nach ihrer innern Verknüptung iſt), oder Transſcendentale Theologie (deren Object der Zuſammenhang der Natur mit einem Weſen über ihr (alſo nach einer äuſseren Verknüpfung) iſt) (M. I, 1018. C. 873).

14. Die immanente Phyſiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, und hat zweierlei Gegenſtände, die der äuſsern Sinne und die des innern Sinnes. Der Theil, worin der erſtere unterſucht wird, heiſst die rationale Phyſik, und iſt die Metaphyſik der cörperlichen Natur, der Theil, welcher den zweiten Gegenſtand behandelt, heiſst die rationale Pſychologie, und iſt die Metaphyſik der denkenden Natur (M. I, 1019. C. 874).

Die Metaphyſik der Sitten.

15. Die Metaphyſik der Sitten, die alles, ſo fern es ſeyn ſoll, nicht das, was iſt, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird auf folgende Art eingetheilt.

16. Sie betrachtet entweder diejenigen Pflichten, für welche eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt, und welche Rechtspflichten heiſsen, oder diejenigen, für welche ſie nicht möglich iſt, und welche Tugendpflichten genannt werden; der erſtere Theil heiſst die metaphyſiſche Rechtslehre (Naturrecht), der andere Theil die metaphyſiſche Tugendlehre (Moral) (K. XLVII).

17. Die metaphyſiſche Rechtslehre betrachtet das Recht als einen aus der Idee einer äuſsern Geſetzgebung hervorgehenden Begriff, und hat zweierlei Gegen-

Digitized by Google

ſtände, das natürliche und das bürgerliche Recht. Der Theil, welcher den erſtern Gegenſtand unterſucht, heiſst das Privatrecht; der, welcher den zweiten Gegenſtand abhandelt, heiſst das öffentliche Recht.

Die empiriſche Philoſophie der Natur.

18. Jeder der beiden vorhergehenden Metaphyſiken ſtehet eine empiriſche Philoſophie gegenüber; denn die Natur iſt ein Gegenſtand der Erfahrung, und der Wille des Menſchen wird durch die Natur (Triebe und Gegenſtände ſie zu befriedigen) afficirt (M. I, 3. G. V. 2 f.). Alle Philoſophie iſt aber empiriſch, ſo fern ſie ſich auf Gründe der Erfahrung ſtützt (G. V. 3).

19. Die Philoſophie der Natur (Phyſiologie), wenn ſie ſich auf Erfahrung gründet, heiſst die empiriſche Phyſiologie oder Naturlehre. Sie betrachtet aber entweder Gegenſtände der äuſsern Sinne, und heiſst dann empiriſche Phyſik oder Cörperlehre; oder Gegenſtände des innern Sinnes, und heiſst empiriſche Pſychologie; oder alles was iſt, in einem allgemeinen Zuſammenhange, und iſt die empiriſche allgemeine Weltwiſſenſchaft oder empiriſche Kosmologie; oder die Ableitung der Welt als Inbegriff der Erfahrung von einem Urgrunde, der ſich empiriſch bekannt gemacht hat, und heiſst die empiriſche Gotteslehre oder Theologie. Die letztere iſt entweder die Ableitung der Erkenntniſs des Urgrundes aus der Natur (Phyſicotheologie), oder aus einer Bekanntmachung durch unmittelbaren Einfluſs des Urgrundes ſelbſt (Offenbarungstheologie) (U. 364). Die Pſychologie iſt entweder empiriſche Pſychologie in engerer Bedeutung (deren Object bloſs Gegenſtände des innern Sinnes, ohne daſs dieſer mit dem äuſsern in Verbindung gedacht wird), oder pſychologiſche Zoologie (deren Object die Verbindung des innern Sinnes mit dem äuſsern iſt, oder das Thier überhaupt, in Rückſicht auf diejenigen Phänomene des innern Sinnes, die nicht ohne die Phänomene des äuſsern Sinnes denk-

Digitized by Google

bar ſind). In beiden kann man wieder die Gegenſtände im natürlichen Zuſtande und im Krankheitszuſtande des Subjects des innern Sinnes betrachten.

20. Die empiriſche Phyſik oder Cörperlehre betrachtet die Gegenſtände des äuſsern Sinnes, und zwar entweder in ihrem einfachſten Zuſtande, und heiſst Chemie, oder in ihrem zuſammengeſetzten Zuſtande, und heiſst Phyſik in engerer Bedeutung. Die Medicin hat vornehmlich die Diätetik (Kunſt die Geſundheit zu erhalten) und die Heilkunde ſowohl des Cörpers und der Seele, als auch des geſammten Thiers zum Gegenſtande, und findet alſo ihren Platz, wenn man eintheilt, nach der Kenntniſs der Objecte in ihrem natürlichen Zuſtande, in die Erhaltung deſſelben (Diätetik) und Wiederherſtellung deſſelben (Heilkunde).

Die empiriſche Philoſophie der Sitten.

21. Sie iſt der empiriſche Theil der Ethik, und heiſst auch praktiſche Anthropologie, oder die (auf den Menſchen) angewandte Moral. Sie iſt die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beſchaffenheit und Lage des menſchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenſchaften des Menſchen, und die Hinderniſſe, das Moralgeſetz auszuüben, ſ. Anthropologie. 6.

22. Die empiriſche Philoſophie der Sitten iſt die eigentliche Pflichtenlehre des Menſchen, und hat, wie die Metaphyſik der Sitten, zwei Theile: die Lehre von den Menſchenpflichten und die Lehre von den Menſchenrechten. Nun wird in der praktiſchen Anthropologie der Menſch entweder überhaupt, oder in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt jeder ihrer beiden Theile wieder in zwei Theile: in die allgemeine und beſondere Pflichtenlehre und in die allgemeine und beſondere Rechtslehre, ſ. Anthropologie, 7. Die Rechtskunde des poſitiven Rechts, oder die Iurisprudenz

Digitized by Google

im engern Sinne des Worts, betrifft das nach Principien des reinen und angewandten Rechts, nicht durch die Vernunft, oder den Menschen, als solchen, sondern blos durch eine äussere menschliche Gesetzgebung gegebene Recht.

23. Endlich kann man sich auch noch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie ist eine Sammlung von Rathschlägen, die alle pragmatisch sind oder auf Wohlfahrt des Menschen abzwecken. Ihre Stelle in der Encyklopädie der Philosophie ist neben der praktischen Anthropologie. Beide zusammen machen eine praktische Anthropologie im allgemeinen Sinne des Worts aus, nach welchem praktisch nicht blos den Willen kategorisch überhaupt (z. B. auch hypothetisch) bestimmend bedeutet. In der am Ende dieser Abtheilung folgenden encyklopädischen Stammtafel läst sich die Genealogie der philosophischen Wissenschaften besser übersehen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. III. Hauptst. S. 860-862. — S. 868 f. — S. 873 f.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorrede S. 2 f. — S. 9.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XLVII.

Deff. Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 79. S. 364.

Beck. erläuternder Auszug aus den crit. Schriften des H. Pr. Kant. II. B. S. 582.

Ende aller Dinge,

das Ende der Welt, *rerum huius seculi consummatio, consommation des siècles.* Die Idee von dem Ende der Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung, und dem Anfang einer Fortdauer derselben, als überfinnlicher Wesen (S. III, 494).

2. Man kann das Ende aller Dinge eintheilen in das natürliche (d. i. nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, die wir verstehen, erfolgende), und das nichtnatürliche. Das letztere ist entweder das über-

Digitized by Google

natürliche (myſtiſche d. i. nach Geſetzen einer Ordnung, von der wir nichts verſtehen, erfolgende), oder das widernatürliche (verkehrte, d. i. wider die Geſetze einer Ordnung, die wir folglich miſsverſtehen, erfolgende) (S. III, 504 f.).

3. Das natürliche Ende aller Dinge iſt wieder entweder dasjenige, was nach der phyſiſchen, oder dasjenige, was nach der moraliſchen Ordnung nothwendig folgt. Das erſtere iſt das nothwendige Ende aller Dinge aus Natururſachen (nach dem Syſtem der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*), und würde materialiter- natürlich, d. i. phyſiſch- nothwendig ſeyn. Allein die Idee eines Endes aller Dinge hat ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen Lauf der Dinge in der Welt, und von dem phyſiſchen Gebrauch einer Idee (dem Gebrauch derſelben in theoretiſcher Abſicht zur Erklärung der Naturdinge) verſtehen wir nichts (weil jede Idee die abſolute Vollendung der Naturreihen will, unſer Verſtand aber nur das Relative, aber nicht das Abſolute erkennen kann, ſ. Idee). Das moraliſche Ende aller Dinge iſt das Ende aller Dinge aus Freiheitsurſachen (nach dem Syſtem der Endurſachen (*nexus finalis*), und iſt formaliter- natürlich d. i. praktiſch- nothwendig. Sie nimmt ihren Urſprung aus dem Vernünfteln über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt her, und den praktiſchen Gebrauch einer ſolchen Idee (den Gebrauch derſelben in praktiſcher Abſicht zum moraliſchen Handeln) können wir wohl verſtehen (weil die moraliſche Denkungsart ſelbſt etwas Abſolutes iſt, und daher nur nach einer Idee beurtheilt, aber nie, wie ſie möglich iſt, begriffen werden kann). Die praktiſche Idee des Endes aller Dinge ſagt alſo, wir ſollen ſo handeln, als habe die Dauer der (ſinnlichen) Welt nur darum und ſo lange einen Werth, als die vernünftigen Weſen in ihr noch etwas zur Erreichung des Endzwecks ihres Daſeyns (Moralität und Glückſeligkeit) thun können, und als müſſe ſie folglich einmal, (nehmlich wenn dieſer Endzweck wegen der immer fort-

Digitized by Google

gehenden Verschlimmerung der vernünftigen Wesen nie mehr erreicht werden kann, oder wegen der fortschreitenden Verbesserung derselben endlich erreicht werden muss) entweder mit Schrecken für den grösten Theil des menschlichen Geschlechts, oder zur Freude desselben, ein Ende nehmen (S. III, 500 — 503).

4. Das übernatürliche oder mystische Ende aller Dinge ist die Vorstellung desselben, als eines (also aus Naturursachen) begreiflichen Gegenstandes, und ist mit dem natürlichen nach einer physischen Ordnung (in 3) einerlei. Von diesem Ende ist Offenb. 10, 5. 6. die Rede. Es wird als das Ende der Zeit und der Anfang der Ewigkeit gedacht; einen Zustand ohne Zeit, d. i. ohne alle Veränderung (wie Offenb. 19, 1 - 6. u. 20, 15. beschrieben wird, da die Seligen immer dasselbe Lob-und Freudenlied, die Unglückseligen immer dasselbe Iammerlied anstimmen, welches eben den gänzlichen Mangel alles Wechsels ihres Zustandes anzeigen soll) können wir nicht begreifen, da unser Denken selbst nur in der Zeit geschehen kann. Heisst die Ewigkeit aber auch so viel, als eine Dauer ohne Ende, d. i. eine solche, die durch keine Zeit gemessen werden kann, denn wo keine Zeit ist, da ist auch kein Ende, so begreifen wir davon eben so wenig. Wir müssen also blos einen praktischen Gebrauch von dieser Idee machen, und da ist sie einerlei mit dem natürlichen Ende aller Dinge nach einer moralischen Ordnung (in 3) und heisst so viel, als, der Vernunft kann, in Absicht auf den Endzweck (das höchste Gut oder Tugend und Glückseligkeit), auf dem Wege beständiger Veränderungen nie ein Genüge geschehen. Sie muss sich die moralische Gesinnung (welche auch etwas Uebersinnliches und folglich nicht in der Zeit ist) als etwas Beharrliches und Bleibendes vorstellen, dahingegen der moralisch - physische Zustand des Menschen im Leben ein beständiges Fortschreiten vom Schlechtern zum Bessern (also Veränderung in der Zeit) ist. Stellt sich aber die Vernunft das höchste Gut als erreicht vor, so geräth sie in die Mystik, und erhält den Begriff der ewigen Ruhe, mit der ihr aber der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat (S. III, 505 — 509).

Digitized by Google

5. Das widernatürliche oder verkehrte Ende aller Dinge iſt dasjenige, welches von uns ſelbſt herbeigeführt wird, dadurch, daſs wir den Endzweck (das höchſte Gut) miſsverſtehen, (indem wir nicht, wie wir ſollten, die Glückſeligkeit als eine in dem Willen des moraliſchen Weltregierers gegründete Folge der Tugend, ſondern, wie wir nicht ſollten, die Tugend als ein bloſſes Glückſeligkeitsmittel anſehen). Die Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums ſoll dieſen Endzweck befördern, welche darin beſtehet, daſs ſie die Liebe (die freie Aufnahme des Willens Ieſu unter unſre Maximen) zum ſubjectiven Grunde unſrer Handlungen machen will. Der Stifter des Chriſtenthums redet daher in der Qualität eines Menſchenfreundes (nicht eines Befehlshabers), der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandenen Willen (nicht ſeinen Gehorſam fordernden Willen) ans Herz legt. Das Chriſtenthum erwartet alſo von einer liberalen Denkungsart für ſeine Lehre Effect, ſeine angekündigten Strafen ſind daher nur liebreiche Warnungen (nicht abſchreckende Triebfedern), ſeine verheiſsenen Belohnungen ſind Aeuſserung eines gütigen Willens (nicht gewinnende Triebfedern). Sollte aber dieſe Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums einmal gänzlich aufhören, das heiſst, daſſelbe wirklich ſo miſsverſtanden werden, als wolle es die Menſchen durch Furcht und Eigennutz regieren, dann würde das verkehrte Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten (S. III, 509 — 516).

Kant. Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. Jun. 1794 S. 495 — 522.

Endurſache,

ideale Urſache, Zweck, Zweckurſache, *cauſa finalis*, *cauſe finale*. Der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält (U. XXVIII.), oder der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ſeiner Hervorbringung iſt (U. 381).

Digitized by Google

2. Ein Ding iſt Zweck heiſst alſo, die Cauſalität ſeines Urſprungs liegt nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird. Ein ſolches Vermögen iſt aber Vernunft, und die Vernunft in ſo fern das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille). Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck (Fig. 4), im Sande gezeichnet wahrnähme; ſo würde er eine Vernunft für die Urſache derſelben halten, weil ſie mit einem Begriff zuſammen trifft, der nur in der Vernunft möglich iſt, d. h. er würde die Figur für den Zweck der Wirkſamkeit eines vernünftigen Weſens, und folglich nicht für ein Natur-, ſondern Kunſtproduct halten. Er würde es nicht bloſs dem Saude, dem benachbarten Meere, dem Winde u. ſ. w. als wirkenden Urſachen zuſchreiben können. Denn die Zufälligkeit, daſs die Figur nicht die Darſtellung eines Begriffs ſeyn ſollte, würde ihm ſo groſs ſcheinen, daſs dis Erklärung der Entſtehung derſelben aus einem bloſsen Naturgeſetze für ihn ſo gut als gar keine Erklärung ſeyn würde (U. 284 — 286. M. II, 299).

3. Der Begriff des Zwecks iſt ein Vernunftbegriff (eine Idee) (ſ. Begriff 15), und macht eine Cauſalverbindung eigener Art möglich. Wenn der Begriff des Zwecks mit einem Gegenſtande verbunden, d. i. derſelbe als ein Zweck betrachtet wird, ſo heiſst das eben ſo viel, als, er iſt eine Wirkung, deren Begriff zugleich Urſache ihrer eigenen wirkenden Urſache iſt. Die Vorſtellung des Sechsecks in einem vernünftigen Weſen war die Urſache der Wirkſamkeit oder Cauſalität des vernünftigen Weſens, deren Wirkung das Sechseck iſt. Eine ſolche Urſache nun, deren Begriff zugleich die wirkende Urſache derſelben iſt, heiſst Endurſache, zum Unterſchied von der wirkenden Urſache, welche eine ſolche iſt, deren Wirkung, durch ihren Begriff, nicht zugleich die Urſache derſelben iſt. Der Begriff der wirkenden Urſache iſt ein Verſtandesbegriff. Es bauet z. B. Jemand ein Haus, ſo iſt er die wirkende

Urſache deſſelben; aber geſetzt, er that es darum, damit ihm das Haus ein jährliches Einkommen verſchaffen ſollte, ſo iſt das Haus die wirkende Urſache dieſes Einkommens, aber die Vorſtellung von dem Einkommen iſt doch zugleich die Urſache, daſs das Haus erbauet wurde, folglich die Endurſache der wirkenden Urſache des Einkommens. Das Einkommen war zwar noch nicht da, als das Haus gebauet wurde, aber der Begriff von dieſem Einkommen war doch die Urſache der Erbauung des Hauſes, um dadurch das Einkommen zu bewirken. Dieſes giebt folglich eine Cauſalverbindung, welche man die der Endurſachen (*nexus finalis*) nennt, und von der der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) wohl unterſcheiden muſs. Man kann auch die Endurſache eine ideale Urſache nennen, weil der Begriff derſelben eine Idee iſt; die wirkende Urſache hingegen eine reale Urſache, weil ſie ein Verſtandesbegriff iſt, deren Gegenſtand in der Natur zu finden iſt, dahingegen die Endurſache, als Urſache ihrer eigenen Urſache, nicht in der Natur, ſondern allein in einer Vernunft zu finden iſt (U. 289 f.).

4. Die Wirkung durch Endurſachen iſt alſo eine ſolche Verknüpfung, da der Begriff von einem Dinge, welches die Wirkung einer wirkenden Urſache iſt, zugleich die Urſache dieſer wirkenden Urſache iſt. Dieſes iſt folglich nur durch ein Weſen möglich, welches eine Cauſalität nach Begriffen, d. i. einen Willen hat, und deſſen Wirkung Handlung, d. i. das Verfahren nach einem Princip, d. h. einer Regel iſt, die in der Vernunft liegt. Die Wirkung nach Begriffen oder die Handlung kann nehmlich nie anders erfolgen, als wenn das Begehrungsvermögen durch ein Princip beſtimmt wird, den Gegenſtand des Begriffs wirklich zu machen. Dieſes Princip enthält folglich den Zweck der Handlung (U. 291).

5. Kant erklärt (U. 381) den Zweck auch ſo, er ſei die vorgeſtellte Wirkung, deren Vorſtellung zugleich der Beſtimmungsgrund der ver-

Digitized by Google

ſtändigen wirkenden Urſache zu ihrer Hervorbringung iſt. Die Wirkung iſt nehmlich das Object, welches die verſtändig wirkende Urſache hervorbringen will. Dieſe Wirkung ſtellt ſich die verſtändig wirkende Urſache vor, oder macht ſich einen Begriff von derſelben. Die Wirkung, in ſo fern ſie vorgeſtellt wird von der wirkenden Urſache, heiſst alſo ihr Zweck. Nun kann ſie aber nicht anders von der wirkenden Urſache durch die Vorſtellung derſelben gewirkt werden, als ſo, daſs ſie den Willen der wirkenden Urſache beſtimmt. Ein ſolcher Beſtimmungsgrund des Willens aber, eine Wirkung hervorzubringen, heiſst die Abſicht der Handlung, und die vorgeſtellte Wirkung, der Zweck derſelben. Beides fällt hier zuſammen. Die vorgeſtellte Wirkung als Beſtimmungsgrund heiſst die Abſicht, und der Beſtimmungsgrund als vorgeſtellte Wirkung, der Zweck. Folglich iſt alles, was abſichtlich geſchieht, Zweck einer verſtändig wirkenden Urſache (U. 322).

6. Eine andere Erklärung des Zwecks iſt: er iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient (G. 63). Das iſt nun nichts anders als die vorgeſtellte Wirkung (in 5) oder der Begriff von dem zu wirkenden Object (in 1). Der Grund unſrer Selbſtbeſtimmung kann aber objectiv oder ſubjectiv ſeyn; objectiv iſt er, wenn er nicht in dem begehrenden Subject, z. B. ſeinem Gefühl der Luſt oder Unluſt, ſondern in einer allgemeinen Regel gegründet, z. B. ein Gebot iſt; im Gegentheil iſt er ſubjectiv. Der objective Grund der Selbſtbeſtimmung des Willens heiſst, als ſolcher, der Bewegungsgrund; der ſubjective, die Triebfeder. Die Triebfeder wird gefühlt, der Bewegungsgrund gedacht. Die erſtere treibt zur Wirkung an, der letztere beſtimmt zum Wollen, oder bewegt. Abſtrahire ich bei dem Bewegungsgrunde davon, daſs er beweget, und betrachte ihn bloſs als gedachten oder durch Vernunft vorgeſtellten Grund der Handlung, ſo heiſst er die Abſicht, als Wirkung der Handlung, der Zweck.

7. Wenn Kant (P. 103) ſagt: Zwecke ſind jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien, ſo will er damit nur ſagen, Zwecke ſind mit Abſichten einerlei, und nur in der Beziehung von ihnen unterſchieden. Denn vorſtehende Erklärung iſt eigentlich die Erklärung der Abſicht. Ein Vermögen nach Principien (Grundſätzen oder allgemeinen Beſtimmungen des Willens) iſt ein Wille. Folglich iſt der Wille das Vermögen der Zwecke, oder ein Begehrungsvermögen, das ſeinen Gegenſtand nicht bloſs durch ſinnliche Vorſtellungen, ſondern durch Begriffe oder Vernunftvorſtellungen verurſacht, und alſo mit Vernunft verbunden iſt. Die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel, d. i. der wirkenden Urſachen der Gegenſtände unſrer Zwecke, gehöret lediglich der Vernunft zu.

8. Zweck, ſagt Kant (T. 4): iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung, dieſen Gegenſtand hervorzubringen, beſtimmt wird. Dieſes iſt nun die objective Bedeutung des Zwecks, da wir das Wort bisher in ſubjectiver Bedeutung genommen hatten. In ſubjectiver Bedeutung heiſst Zweck der Begriff von einem Object, in ſo fern dieſes die vorgeſtellte Wirkung des Begriffs iſt; in objectiver Bedeutung heiſst das Object ſelbſt der Zweck. Die Vorſtellung des Gegenſtandes, welche die Willkühr zu der Handlung beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, war das, was wir bisher Zweck nannten, und iſt die ſubjective Bedeutung. Man ſieht, daſs man beide Bedeutungen nicht mit einander verwechſeln muſs; indeſſen ſetzt der Zweck in objectiver Bedeutung den in ſubjectiver voraus, denn es kann nichts ein Gegenſtand der Willkühr ſeyn, ohne eine Vorſtellung, welche zur Hervorbringung deſſelben die Willkühr beſtimmt (T. 11).

9. Da eine jede Handlung einen Beſtimmungsgrund haben muſs, und dieſer die Abſicht heiſst, ſo hat eine jede Handlung eine Abſicht, und da die vorgeſtellte

Wirkung eben der Beſtimmungsgrund zur Handlung iſt, dieſe Wirkung aber der Zweck heiſst, ſo hat eine jede Handlung auch einen Zweck, der übrigens (ſubjectiv) ſinnlich oder vernünftig ſeyn kann. Nun kann ich nie von andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben. Folglich kann Niemand einen Zweck haben, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr ſelbſt zum Zweck zu machen; kein Anderer kann mir etwas zum Zweck machen, ich muſs es jederzeit ſelbſt thun. Es iſt alſo ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, ſich etwas zum Zweck zu machen. In der Natur, als ſolcher, können alſo wohl Urſachen ſeyn, und ſie müſſen ſeyn, weil ſonſt alle Natur aufhören würde; aber Endurſachen oder Zwecke können in der Natur, als ſolcher, nicht gefunden werden. Es kann keine Wirkung der Natur ſeyn, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben, und der bloſse Naturmechanismus kann nicht auf Zwecke gerichtet ſeyn. Finden wir alſo Zwecke in der Natur, ſo können ſie nicht anders möglich ſeyn, als durch eine frei handelnde und verſtändige Urſache, die derſelben zum Grunde gelegt werden muſs. Finden wir, daſs wir ſelbſt nach Zwecken handeln, ſo kann das nicht aus dem pſychologiſchen Naturmechanismus der beſtimmenden Urſachen, ſie heiſsen nun Bewegungsgründe oder Triebfedern, erklärt werden, ſondern ſie ſetzen in uns ein frei handelndes, vernünftiges Princip voraus. Das erſtere wird ſeine Erklärung in dem Artikel: Natur-Zweck, das letztere, in dem Artikel: Freiheit, finden (T. 11).

10. Hier bemerken wir nur noch, daſs wir den Menſchen, als moraliſches Weſen (d. i. die moraliſchen Weſen überhaupt) für den Zweck der Schöpfung anerkennen müſſen. Denn dieſer Zweck muſs der abſolut letzte Zweck, d. i. ein Endzweck, alſo nicht wieder um eines andern Zwecks willen da ſeyn. Nun giebt es aber nichts Abſolutes, d. i. was nicht wieder durch oder um etwas andern willen da wäre, als die Moralität im Menſchen. Folglich kann die Moralität nur allein ein Endzweck und der Zweck der Schöpfung ſeyn,

Digitized by

Folglich muſs die Welt entweder ohne allen Zweck, oder ein nach Zwecken zuſammengeſetztes Ganze, ein Syſtem von Endurſachen ſeyn. Nun muſs ſich der Menſch aber nach der Moralität, als ſeinem Zweck, bei allen Handlungen nothwendig beurtheilen, das iſt, wenn er moraliſch gut ſeyn will, ſo ſieht er ſich genöthigt, in der Welt ſo zu handeln, als ſei die Moralität der Endzweck der Welt. Folglich ſetzt die Moralität im Menſchen ein vernünftiges Princip als Urgrund der Welt, das die Moralität als Endzweck der Schöpfung will, nothwendig voraus, d. i. der Glaube an Gott liegt bei der Moralität nothwendig zum Grunde (U. 413). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Zweck und Endzweck.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Einleit. IV. S. XXVIII. — II. Th. §. 64. S. 284—286. — § 65. S. 289 f. — §. 72. S. 322. — §. 82. S. 381. — §. 86. S. 413.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 63.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 103.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleit. I. S. 4. — III. S. 11.

Endzweck,

abſoluter Zweck, Zweck an ſich, *ſcopus* (U. 299), *but abſolu, fin abſolue*. Derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf (U. 369. M. II, 927). Jeder Zweck iſt gemeiniglich auch Mittel zu einem andern Zweck, d. h. enthält immer wieder den Grund zu der Möglichkeit einer Handlung, deren Wirkung Zweck heiſst. Ich ſtehe früh auf, um zu ſtudiren, das Frühaufſtehen iſt das Mittel, das Studiren der Zweck. Das Studiren iſt die Wirkung des Frühaufſtehens, und das Frühaufſtehen heiſst bloſs darum ein Mittel zum Studiren, weil das Frühaufſtehen, im vorliegenden Falle, nur darum möglich wird, weil es das

Digitized by Google

Inochen vor Wirkung durch Luft. Nur in der alten Lucasmühle wird sie noch betrieben, theils wegen ihrer Nähe der Stadt, theils wegen ihrer Lage an der Hauptstraße, welche nach Hamburg führt, wo sie Absatz genug findet. Die Einrichtung dieser Mühle ist folgende: Ein Rad, welches durch Wasser getrieben wird, setzt die Welle, an welcher die Arme sind, in Bewegung. Diese Arme, welche mit Eisen versehen sind, stoßen die Knochen, welche in einem hölzernen Kasten liegen, in kleine Stücke. Dieser Kasten besteht aus einem Boden, aus drei Seitenwänden und einem Deckel, welcher mit einem Schieber versehen ist, der nach Belieben geöffnet und geschlossen werden kann. Der Kasten ist nämlich so eingerichtet, daß, wenn die Knochen klein genug sind, der Schieber geöffnet wird, und sie durch ihre eigene Schwere herausfallen. Die Knochen werden in einem Sacke, welcher unter dem Kasten steht, aufgefangen. Ist dieser Sack voll, so wird er weggenommen, und ein anderer gelegt. Ist der Sack weggenommen, so wird der Schieber wieder geschlossen, damit keine Knochen herausfallen können. Die Knochen werden in Hamburg an Leute verkauft, welche sie zu Knochenmehl verarbeiten. Dieses Knochenmehl ist ein vortreffliches Düngungsmittel für Felder, besonders für solche, die sehr kalkhaltig sind. Es ist also eine sehr gute Einrichtung, daß die Knochen, welche sonst verfaulen würden, dadurch wieder zu Dünger gemacht werden.

Regel angiebt, wie er seine Erkenntnifs erweitern soll (sie ist nicht blofs regulativ), sondern dem Willen das Gesetz giebt, wornach er sich zum Wollen bestimmen soll, nehmlich nach dem Endzweck zu trachten, oder jeden Augenblick nach solchen Maximen zu handeln, als sei nun die reinste Tugendgesinnung in ihm herrschend geworden (sie ist constitutiv oder bestimmend für den Willen).

2. Aufser dieser Erklärung des Endzwecks giebt Kant (R. X. *.) noch die: er ist der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält. Man kann nehmlich den Endzweck erklären in Beziehung auf seine eigene Bedingung, oder in Beziehung auf das Bedingte, wovon er die Bedingung ist. Die erstere war die vorhergehende Erklärung (in 1), nach welcher ein Endzweck ohne alle Bedingung ein ganz unbedingter, absoluter Zweck ist. Die letztere ist die vorstehende Erklärung, nach welcher er die unentbehrliche, aber zureichende, Bedingung aller übrigen Zwecke enthält. Da er aber die zureichende Bedingung seyn mufs, so darf er keinen Zweck weiter voraussetzen, und mufs also absolut seyn. Dafs er aber unumgänglich ist folgt daraus, weil sich die Vernunft mit nichts Bedingten begnügt, folglich bei jedem blofsen Zwecke wieder fragt: wozu zweckt er ab, was ist sein Zweck? folglich einen Zweck will, der keinen Zweck mehr hat, d. i. einen Endzweck.

3. Der Endzweck kann aber, so wie jeder blofse Zweck, entweder subjectiv oder objectiv seyn. Ein subjectiver Endzweck ist derjenige, den jedes vernünftige Weltwesen vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat. Da der Endzweck in der Vernunft liegt, so kann die Subjectivität des Endzwecks nicht etwa darin bestehen, dafs er von der individuellen Beschaffenheit eines einzelnen Weltwesens abhängt; sondern darin, dafs er zwar in der Vernunft liegt, aber in so fern sie durch die Sinnlichkeit des We-

Digitized by Google

ben, die Wahrheit wissend bekennt, heißt: die Tat- sachen, welche wissend, d. h. mit Bewußtsein der Wahrheit, bekannt werden, müssen wahr sein. Vgl. Tatsache und Aussage.

Die Zeitrechnung Bedeutung, Grundlage, Einteilung, Anfang und Ende der Zeitrechnung, Zeitrechnung der Römer, der Griechen, der Juden, der Christen, der Mohammedaner, Verschiedenheit der Zeitrechnungen, Zeitrechnung der Völker, Zeitrechnung der Gelehrten, Zeitrechnung der Astronomen, Zeitrechnung der Geschichtschreiber, Zeitrechnung der Rechtsgelehrten, Zeitrechnung der Kirche, Zeitrechnung der Juristen, Zeitrechnung des Bürgerlichen Rechts, Zeitrechnung des Handelsrechts, Zeitrechnung des Strafrechts, Zeitrechnung des Prozeßrechts, Zeitrechnung des Wechselrechts, Zeitrechnung des Seerechts, Zeitrechnung des Staatsrechts, Zeitrechnung des Völkerrechts, Zeitrechnung des Kirchenrechts, Zeitrechnung des Lehnrechts, Zeitrechnung des Bergrechts, Zeitrechnung des Jagdrechts, Zeitrechnung des Forstrechts, Zeitrechnung des Militärrechts, Zeitrechnung des Verwaltungsrechts, Zeitrechnung des Finanzrechts, Zeitrechnung des Polizeirechts, Zeitrechnung des Gewerberechts, Zeitrechnung des Eisenbahnrechts, Zeitrechnung des Telegraphenrechts, Zeitrechnung des Postrechts, Zeitrechnung des Urheberrechts, Zeitrechnung des Patentrechts, Zeitrechnung des Markenschutzrechts, Zeitrechnung des Musterschutzrechts, Zeitrechnung des Wasserrechts, Zeitrechnung des Deichrechts, Zeitrechnung des Strandrechts, Zeitrechnung des Kirchenrechts, Zeitrechnung des Schulrechts, Zeitrechnung des Armenrechts, Zeitrechnung des Medizinalrechts, Zeitrechnung des Veterinärrechts, Zeitrechnung des Apothekenrechts, Zeitrechnung des Hebammenrechts, Zeitrechnung des Gesindedienstrechts, Zeitrechnung des Gesellenrechts, Zeitrechnung des Lehrlingsrechts, Zeitrechnung des Fabrikrechts, Zeitrechnung des Handwerkerrechts, Zeitrechnung des Kaufmannsrechts, Zeitrechnung des Bankrechts, Zeitrechnung des Börsenrechts, Zeitrechnung des Versicherungsrechts, Zeitrechnung des Gastwirtsrechts, Zeitrechnung des Schankrechts, Zeitrechnung des Theaterrechts, Zeitrechnung des Schiffahrtsrechts, Zeitrechnung des Flößereirechts, Zeitrechnung des Fischereirechts, Zeitrechnung des Jagdrechts, Zeitrechnung des Forstrechts, Zeitrechnung des Bergrechts, Zeitrechnung des Hüttenrechts, Zeitrechnung des Salinenrechts, Zeitrechnung des Landwirtschaftsrechts, Zeitrechnung des Gartenbaurechts, Zeitrechnung des Weinbaurechts, Zeitrechnung des Obstbaurechts, Zeitrechnung des Tierzuchtrechts, Zeitrechnung des Fischzuchtrechts, Zeitrechnung des Bienenzuchtrechts, Zeitrechnung des Seidenbaurechts, Zeitrechnung des Tierschutzrechts, Zeitrechnung des Pflanzenschutzrechts, Zeitrechnung des Naturschutzrechts, Zeitrechnung des Landschaftsschutzrechts, Zeitrechnung des Denkmalschutzrechts, Zeitrechnung des Heimatschutzrechts, Zeitrechnung des Umweltschutzrechts, Zeitrechnung des Klimaschutzrechts, Zeitrechnung des Ozonschutzrechts, Zeitrechnung des Lärmschutzrechts, Zeitrechnung des Abfallrechts, Zeitrechnung des Abwasserrechts, Zeitrechnung des Trinkwasserrechts, Zeitrechnung des Grundwasserrechts, Zeitrechnung des Oberflächenwasserrechts, Zeitrechnung des Meerwasserrechts, Zeitrechnung des Luftrechts, Zeitrechnung des Bodenrechts, Zeitrechnung des Grundstücksrechts, Zeitrechnung des Immobiliarrechts, Zeitrechnung des Mobiliarrechts, Zeitrechnung des Sachenrechts, Zeitrechnung des Schuldrechts, Zeitrechnung des Familienrechts, Zeitrechnung des Erbrechts, Zeitrechnung des Testamentsrechts, Zeitrechnung des Vormundschaftsrechts, Zeitrechnung des Pflegschaftsrechts, Zeitrechnung des Adoptionsrechts, Zeitrechnung des Ehescheidungsrechts, Zeitrechnung des Ehenichtigkeitsrechts, Zeitrechnung des Eherechts, Zeitrechnung des Verlöbnisrechts, Zeitrechnung des Namensrechts, Zeitrechnung des Personenstandsrechts, Zeitrechnung des Staatsangehörigkeitsrechts, Zeitrechnung des Fremdenrechts, Zeitrechnung des Asylrechts, Zeitrechnung des Auslieferungsrechts, Zeitrechnung des Rechtshilferechts, Zeitrechnung des Konsularrechts, Zeitrechnung des Gesandtschaft

rung ihre Urſache habe) nur dadurch möglich ſind, daſs es ohne ſie keine Erfahrungserkenntniſs geben könnte; ſo iſt jener Satz nur dadurch möglich, daſs ohne ihn nicht möglich ſeyn würde, etwas für den Beſtimmungsgrund einer freien Willkühr in der Erfahrung zu erkennen. Dadurch nehmlich, daſs ich das Trachten nach Glückſeligkeit, folglich den ſubjectiven Endzweck, den ich wirklich habe, der Moralität in der That unterordne, und manches, was mir wohl thun würde, meiner Pflicht nachſetze und mir aus Pflicht verſage und aufopfere, legt die Erfahrung in ihren Zwecken die Wirkungen der Moralität dar, und giebt dem Begriffe der Sittlichkeit, als einem Etwas, was auf die ſubjectiven Zwecke des Wohlſeyns in der ſinnlichen Welt wirkt (einer Cauſalität in der Welt) objective, obgleich nur praktiſche, Realität, indem ſie die Reinigkeit der Abſichten des handelnden Weſens beweiſet.

7. Daſs aber der Satz: du ſollſt das höchſte in der Welt mögliche Gut dir zum Endzweck machen, ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz *a priori* ſei, und wie er durch die reine Vernunft als ein objectivpraktiſcher Satz aufgegeben ſei, ſ. im Artikel: Gut, höchſtes.

8. Wenn man fragt: wozu ein Ding da iſt (welchen Zweck es hat); ſo ſind zweierlei Antworten auf dieſe Frage möglich. Entweder, das Daſeyn und die Erzeugung jenes Dinges hat gar keine Beziehung auf eine nach Abſichten wirkende Urſache, d. i. es iſt bloſs durch den Mechanismus der Natur entſtanden; oder, es giebt einen abſichtlichen Grund (Zweck) ſeines Daſeyns, und in dieſem Falle iſt es wieder entweder Mittel zu einem andern Zweck, oder Endzweck. Iſt es Mittel zu einem andern Zweck, ſo liegt der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns (ſein Zweck) auſser ihm in einem andern Dinge; folglich liegt, wenn er Endzweck iſt, der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns oder ſein Zweck in ihm ſelbſt (M. II, 913. U. 381).

9. In der ganzen Natur finden wir keinen ſolchen Endzweck. Als Naturweſen iſt jedes wozu da. Keins kann

Digitized by Google

aber auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen. Man kann dieses sogar *a priori* beweisen, und das ist (in 1) geleistet worden. Daher muss man wohl zwischen dem letzten Zweck (*finis primus, finis ultimus*) und dem Endzweck unterscheiden. Es könnte etwas in der Natur letzter Zweck seyn, d. h. ein solcher Zweck, für den wir in der Natur keinen andern Zweck finden, dem er zum Mittel dienen könnte. Er ist also, wenn ich von den Zwecken zu den Mitteln absteige, auch der erste in einer gewissen Reihe der Zwecke. Wenn wir aber von den Mitteln zu dem Zweck aufsteigen, so müssen wir bei ihm in der Reihe der Mittel und Zwecke stehen bleiben. Aber darum ist er noch nicht Endzweck, oder ein absolut letzter, der schlechterdings letzte oder schlechterdings erste Zweck, sondern blos ein relativ letzter oder erster Zweck. Der Mensch ist ein relativ letzter Zweck, denn wir finden nicht, dass in der Natur etwas wäre, wozu er da wäre, dahingegen wenigstens auf Erden alles am Ende für ihn da ist. Dahingegen ist die Moralität ein Endzweck, denn sie ist eine Idee, und kann daher schon ein Endzweck seyn, aber sie kann auch ihrem Wesen nach nicht wozu seyn, weil sonst nicht sie, sondern das, wozu sie wäre, den Willen bestimmen, und sie folglich nicht unbedingt gebieten würde: du sollst, sondern unter der Voraussetzung, wenn du das willst, wozu sie dient. Dies ist aber gegen den ganzen Begriff der Moralität, der alles übrige, jeder andre Zweck, soll aufgeopfert werden (M. II, 914. U. 382).

10. Wenn man die Zweckmäfsigkeit der Dinge in der Natur aus dem blofsen Mechanismus derselben (dem Zusammenhange der Naturdinge als Ursachen und Wirkungen) erklären wollte, so könnte man gar nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da sind. Dies wäre ein idealistisches System (d. i. ein solches, welches behauptete, die Zweckmäfsigkeit in der Natur wäre unabsichtlich, und wir dichteten ihr blos Zwecke an). Nach diesem System könnte die Möglichkeit der Dinge blos physisch erklärt werden (als gegründet in einer unabsichtlich wir-

Digitized by Google

kenden Urſache). Die Dinge als Zwecke zu denken, wäre dann bloſse Vernünftelei, d. i. eine Vernunftvorſtellung, die gar keinen Gegenſtand hätte, den ſie vorſtellte. Nehmen wir aber abſichtlich wirkende Urſachen an, ſo müſſen wir auch nach einem Endzweck fragen (M. II, 928. U. 396). Die Natur kann keinen Endzweck hervorbringen, weil er unbedingt, in der Natur aber alles bedingt iſt. Denn es iſt nichts in der Natur, wozu der in ihr ſelbſt befindliche Beſtimmungsgrund nicht immer wieder bedingt wäre. Ein Endzweck aber muſs von keiner Bedingung (die wiederum ſein Zweck wäre), als bloſs von ſeiner Idee (die als ſolche ſtets unbedingt iſt) abhängen (M. II, 929. U. 397). Nun iſt bloſs der Menſch, als Noumenon (Ding an ſich) betrachet, ein Weſen, deſſen Cauſalität teleologiſch iſt (d. i. nach Endurſachen wirkt), und dabei ſo beſchaffen, daſs das Geſetz, nach welchem er ſich Zwecke beſtimmt, von ihm ſelbſt als unbedingt vorgeſtellt wird (M. II, 930. U. 398). Alſo iſt der Menſch, als moraliſches Weſen, oder das vernünftige Weltweſen unter moraliſchen Geſetzen, der Endzweck, d. i. der oberſte und ſchlechthin unbedingte Zweck aller Naturdinge oder der ganzen Schöpfung, aber als Erſcheinung in der Sinnenwelt nur der letzte Zweck derſelben (M. II, 931. U. 398. 421).

11. Das moraliſche Geſetz beſtimmt uns nehmlich *a priori* einen Endzweck, und dieſer iſt das höchſte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt (M. II, 954. U. 423). Die ſubjective Bedingung, unter welcher jedes endliche vernünftige Weſen ſich einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeligkeit (weil es dieſen Endzweck vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu ſagen: daſs es ihn haben ſolle R. XI. *). Folglich iſt Glückſeligkeit das höchſte in der Welt mögliche phyſiſche Gut, unter der objectiven Bedingung der Einſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn (weil das Geſetz der Sittlichkeit ohne allen Zweck gebietet, und wir daher alle Zwecke demſelben unterordnen, folg-

Digitized by Google

lich es als das anſehen müſſen, was ſelbſt unſere Glückſeligkeit ſich, als einer Bedingung derſelben, unterwirft) (M. II, 955. U. 424).

12. Nun können wir uns aber unmöglich vorſtellen, daſs Sittlichkeit und Glückſeligkeit durch die phyſiſche Ordnung (als Urſache und Wirkung) mit einander verknüpft ſind, und wenn nach Sittlichkeit getrachtet werde, dadurch auch ſchon Glückſeligkeit als natürliche Wirkung der Sittlichkeit bewirkt werde. Alſo ſtimmt das nicht mit einander zuſammen, daſs wir durch Anwendung unſrer Kräfte nach dem höchſten Gute trachten ſollen, und daſs es doch nicht in unſern Kräften ſtehet, das höchſte Gut zu bewirken, indem die Erlangung der Glückſeligkeit nicht von der Befolgung des Moralgeſetzes abhängt (M. II, 956. U. 424). Da wir nun doch unſern ſubjectiven Endzweck (Glückſeligkeit) nur unter der Bedingung des Strebens nach dem moraliſchen Endzweck (Sittlichkeit) möglich machen, d. i. nach dem höchſten Gut trachten ſollen, ſo dringt uns dieſes zugleich die Annehmung einer allvermögenden moraliſchen Welturſache auf, welche die Glückſeligkeit der vernünftigen Weltweſen, unter der Bedingung, daſs ſie die moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeiführung des höchſten Guts (als Zwecks) auf das ſtrengſte beobachten, bewirkt; d. i. es nöthigt uns zu glauben: daſs ein Gott ſei (M. II, 957. U. 424). So führt die Moral unausbleiblich zur Religion (R. XIII. *).

13. Die objective Realität des Begriffs eines Endzwecks der Schöpfung kann aber für die theoretiſchen Forderungen der reinen Vernunft nicht hinreichend dargethan werden; es kann weder bewieſen werden, daſs die Welt ihrer Exiſtenz nach einen Endzweck habe, noch haben wir einen hinreichenden Grund, ein Urweſen zu denken, durch deſſen Endzweck bei der Schöpfung wir uns die Möglichkeit einer ſolchen Welt begreiflich machen können. Denn der Endzweck iſt bloſs ein Begriff unſrer praktiſchen Vernunft, er kann aus keinen Datis der Erfahrung gezogen, noch zur Erkenntniſs der Natur ge-

Digitized by Google

braucht werden; ſondern er gehet bloſs aus der Beziehung unſrer Handlungen auf Zwecke, und auf die Vollendung der Reihe der Mittel und Zwecke in einem ganz unbedingten Zweck, welcher kein andrer als die durch die Sittlichkeit bedingte Glückſeligkeit iſt, hervor, und es iſt daher kein andrer Gebrauch, als ein moraliſcher zum Handeln, von dieſem Begriff möglich (U. 431 f.).

Kant. Critik der Urtheilskr II. Th §. 67. S. 299. — §. 82 S. 381 f. — §. 84. S. 396 ff. — §. 87. S. 413 f. — §. 88. S 431 f.

Deſſ. Relig innerh. der Grenz. Vorrede. S. X. * ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 244.

Jakob. Philoſophiſche Sittenlehre §. 276.

Deſſ. vermiſchte philoſ. Abhandl. Halle 1797. I. Ueber die Lehre von den Zwecken.

Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. S. 26.

Enthuſiasmus,

ἐνθουσιασμος, *enthuſiasmus*, *enthouſiasme*. Die Idee des Guten mit Affect (U. 121). Wenn das Gemüth ſich von dem lebhaften Intereſſe oder Abſcheu an einer Vorſtellung durchdrungen und bewegt fühlt, ſo heiſst dieſe Bewegung des Gemüths ein Affect. Wird nun der Affect durch die Idee des Guten aufgeregt, ſo heiſst er Enthuſiasmus.

2. Man giebt gemeiniglich vor, ohne Enthuſiasmus könne nichts Groſses ausgerichtet werden. Davon liegt der Grund in der Reflexion des in dieſem Zuſtande ſich befindenden Gemüths, indem es ſich über alle ſeinem Zwecke entgegenſtrebende Hinderniſſe wegſetzt, und dieſelben gegen ſeine eigene Kräfte für klein achtet. Daher ſagt Shaftesbury (Schreiben über den Enthuſiasmus, 2. Abſchn.): den natürlichen Affect des Enthuſiasmus (in Andern) durch Gewaltthätigkeit zu unterdrücken, oder ſich Mühe zu geben, denſelben feſtzuſetzen, heiſst mit Vernunft raſen. Jeder Affect iſt aber blind, denn

Digitized by Google

an gehört nur der Punkt Fig. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,

man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft (*ultra quam satis est*) seyn. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschliefsung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, und dann Enthusiasmus heifst, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläfst.

4. Der Enthusiasmus mufs jederzeit vom Fanatismus unterschieden werden. Der Enthusiasmus bedeutet den Zustand des Gemüths, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es sei nun durch die Maxime der Vaterlandsliebe, oder der Freundschaft, oder der Freiheit, oder der Religion; ohne dafs hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft mit übersinnlichen Wesen etwas zu schaffen hat. Der Fanatismus (die Schwärmerei) hingegen glaubt eine unmittelbare und aufserordentliche Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu fühlen. Sie unterscheiden sich also nicht dadurch von einander, dafs der Enthusiasmus von Selbstthätigkeit begleitet und der Fanatismus blind ist, denn sie sind beide blind; sondern dadurch, dafs der eine innerhalb der Schranken der Erfahrung bleibt, der letztere über diese Schranken hinaus schwärmt (S. II, 369. *).

5. Der Enthusiasmus ist endlich, nach den Originalideen (O. 152), der Affect, in den moralische und reelle Gefühle übergehen. Die moralischen Gefühle sind aber solche, welche durch eine moralische Idee erregt werden. Diese Gefühle sind reell, weil sie einen reellen Gegenstand haben. Allein dieser Gegenstand wird durch diese Gefühle nicht erkannt, vielmehr hindern sie die Erkenntnifs des Gegenstandes, und machen oft, dafs man glaubt, der Gegenstand sei immer noch das moralisch Gute, wenn der Enthusiasmus schon längst die Grenzen des Rechts und der Pflicht

Digitized by Google

Glashäuschen hat, und 3. für die Deichsel vorhanden ist, welches man gegen Diebe in die Höhe klappen kann.

Die Einrichtung, welche der Erfinder den Wagen hat, Patentes. 1847. 4. Bericht über d. Fortschritte d. Gewerbe in Preußen. 1847. 4. Verhandlungen d. Gewerbevereins für Preußen. 1847. 4.

3. Einen Feuerlöschen nennen wir jeden, der Feuerlöschanstalten errichtet, oder sich in sie begibt, und Löschen-Commandant, Löschen-Chef, Löschen-Einrichtungen, Löschen-Ordnung, Löschen-Taxe, Löschen-Gesetze, Löschen-Verordnungen, Löschen-Anstalten u. s. w. Löschen-Anstalten, Löschen-Einrichtungen, Löschen-Ordnung, Löschen-Taxe, Löschen-Gesetze, Löschen-Verordnungen, Löschen-Anstalten u. s. w.

Recht, Civil- des Grundstücks I. Th. § 4a. Allgem. Landrecht für die Preußischen Staaten. 2. A. 1. Th. 2. Th. 3. Th. 4. Th. Gesetzbuch über Verbrechen, Th. 2. Th. 3

entſteht oder vergeht?“ Nein, denn das, was entſteht und vergeht, ſind Accidenzen, die zuſammen den Zuſtand deſſen ausmachen, an dem das Entſtehen und Vergehen vor ſich geht; dieſe verändern ſich nicht, ſondern wechſeln. Das Entſtehen und Vergehen ſind Veränderungen desjenigen, was immer bleibt, der Subſtanz, und ein Uebergang eines Zuſtandes derſelben aus dem Nichtſeyn dieſes Zuſtandes in das Daſeyn deſſelben, und wiederum aus dem Daſeyn deſſelben in ſein Nichtſeyn. Hingegen iſt das Entſtehen und Vergehen ein Wechſel desjenigen, was entſteht, mit dem, was vor ihm war, und dem, was auf daſſelbe folgt, ein Wechſel der Accidenzen an der Subſtanz.

3. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden. Will ich z. B. die Veränderungen in den Graden der Elektricität wahrnehmen, ſo muſs ich ſie an irgend etwas Bleibenden, an irgend einer Subſtanz, z. B. dem Elektrophor, wahrnehmen. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz ſelbſt iſt keine mögliche Wahrnehmung. Nehmet an, daſs etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn (ohne etwas Bleibendes, woran es anfange zu ſeyn); ſo müſst ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen Zeitpunct heften, wenn ihr nicht ſagen könnt, es ereignete ſich zu der Zeit, als das und das exiſtirte, wenn ihr ſie alſo nicht an dasjenige heftet, was ſchon da iſt? Nun iſt aber die Subſtanz das, woran als immer bleibend die Zeit geheftet wird. Folglich würde die Entſtehung der Subſtanz die empiriſche Vorſtellung einer leeren Zeit vorausſetzen, d. h. die Wahrnehmung einer Zeit, die an nichts geheftet werden kann. Knüpft ihr das Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, ſo war das erſtere nur eine Beſtimmung der letztern, als des Beharrlichen. Man ſ. Anfangen (M. I, 271. C. 231).

4. Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen, d. h. man kann ſchlechterdings keine Zeit durch das, was ſtets wechſelt, beſtimmen, ſondern durch das, woran der Wechſel vorgeht,

Digitized by Google

oder was verändert wird. Wenn ich die Zeit beſtimmen will, ſo iſt es nicht dadurch möglich, daſs ich ſage: zu der Zeit, als der Kaiſer Tiberius auf den Kaiſer Auguſtus folgte, ſondern ich muſs hinzuſetzen: in der Regierung des Römiſchen Reichs, und muſs alſo das Römiſche Reich als etwas Bleibendes betrachten, welches die Veränderung litt, daſs die Regierung des Auguſtus vorging, und die Regierung des Tiberius entſtand, und alſo dieſer Wechſel des Zuſtandes des Römiſchen Reichs erfolgte. Das Römiſche Reich iſt alſo hier die Subſtanz (in der Erſcheinung), oder das Subſtrat (die Grundlage), die es möglich macht, daſs die Zeit beſtimmt werden kann, in welcher ſich die Veränderungen deſſelben, oder der Wechſel ſeiner Zuſtände ereignete. Entſtänden und vergingen auch die Subſtanzen, ſo wäre die Einheit der Zeit in der Erfahrung nicht mehr möglich, ſondern es verflöſſen dann zwei ganz von einander unabhängige und getrennte Zeiten neben einander. Es entſtände dann nehmlich die ungereimte Vorſtellung, daſs das Daſeyn in zweierlei Zeiten neben einander verflöſſe; in der einen, das Daſeyn der Subſtanzen, in der andern, das Daſeyn der Accidenzen oder der Zuſtände der Subſtanzen. Aber es giebt nur Eine Zeit, in welcher alle Zeiten nach einander, nicht neben einander verflieſsen (M. I, 272. C. 231 f.). ſ. Anfangen.

5. Handlungen ſind der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, der Grund derſelben kann alſo nicht in dem liegen, was wechſelt, ſondern in dem, was beharret; das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens kann nicht ſelbſt im Felde der Erſcheinungen entſtehen und vergehen. Es muſs alſo etwas Bleibendes und Beharrliches ſeyn, was den Grund der Handlungen enthält, und das iſt die Subſtanz in der Erſcheinung, die alſo zu aller Erfahrung nothwendig iſt, und in derſelben immer iſt und bleibt (C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 12.

6. Wir haben alſo geſehen, theils worin das bloſse Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, be-

Digitized by Google

ſtehet; theils was das iſt, was allein entſtehen, und was nicht entſtehen kann. Die Entſtehung iſt der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand. Das, was allein entſtehen kann, iſt das Accidenz, und was nie entſtehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein entſtehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vergeht, in einen andern, welcher entſteht. Aber es iſt nicht Urſprung aus Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt entſtehen müſste. Die Entſtehung der Subſtanz oder der Urſprung derſelben aus Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Schöpfung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (M. I, 295. C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

7. Wie etwas entſtehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff. Hierzu wird die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert. Aber die Bedingung, unter welcher ein anderer Zuſtand allein entſtehen kann, mithin die Folge der Zuſtände auf einander, kann doch nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden; d. i. die Form des Entſtehens und Vergehens können wir *a priori* wiſſen, die Materie hingegen oder den Inhalt deſſelben, welche Zuſtände mit einander wechſeln, können wir *a priori* nicht wiſſen. Die Form des Entſtehens und Vergehens beſtehet nehmlich darin, daſs es continuirlich und nicht durch einen Sprung geſchieht (M. I, 296. C. 252), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 14 ff.

8. Man wird nun verſtehen können, wie Kant unwiderleglich beweiſen kann, daſs die Welt keinen Anfang habe, und in Anſehung der Zeit unendlich ſei. Es wird aber dabei vorausgeſetzt, daſs die Welt nicht Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich ſei. Der Beweis iſt alsdann folgender. Man ſetze, ſie habe einen Anfang, ſo würde daraus folgende Ungereimtheit folgen. Da nehmlich der Anfang ein Daſeyn iſt, vor welchem eine Zeit vorhergeht, in welcher das Ding nicht iſt, ſo müſste eine

Digitized by Google

Satz von dem Ausschluss des dritten, ausgeschlossen werden müsse, weil sich sonst noch andre sind, z. B. einen solchen, der weder wahr noch falsch ist, oder beides zugleich. Allein, wenn man sich nur erinnert, dass der Satz des Widerspruchs nicht die Bedeutung habe, als ob jeder Satz entweder wahr oder falsch sein müsse, sondern nur, dass er nicht beides zugleich sein könne, so wird man sich leicht überzeugen, dass jener Satz des ausgeschlossenen Dritten keine andre Bedeutung habe, und daher in Ansehung der vorgegebenen Ausnahmen ganz unnütz sei. Denn, wenn ich sage, ein Satz müsse entweder wahr oder falsch sein, so sage ich damit nur, dass er sich mit sich selbst nicht widersprechen müsse. Dieses drücken die Worte: Er ist entweder wahr oder falsch, nur in einer Einkleidung aus, die, wenn man sie genau betrachtet, weder das Prädicat wahr, noch das Prädicat falsch, noch beide zugleich, sondern nur das Prädicat, entweder wahr oder falsch, dem Satze beilegt, welches aber an sich selbst schon in dem Begriffe eines Satzes, der sich mit sich selbst nicht widerspricht, enthalten ist. Es ist also nur eine Tautologie, und eine blos leere Erklärungsart, wenn man sagt, ein Satz, der sich mit sich selbst nicht widerspricht, müsse entweder wahr oder falsch sein, ohne auf die Voraussetzungen seine Rücksicht zu nehmen. Die Worte hat, als Gemeinwort, gar keine Bedeutung, und ist nur ein Wort, das man zu Ausfüllung der Periode braucht, oder auch, um sich der Einbildung, als ob man in Ansehung auf die Voraussetzungen, die man ganz bei Seite setzt, etwas gedacht habe, zu überreden. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist also in Ansehung der Voraussetzungen, die man ganz bei Seite setzt, ganz und gar nichtig und leer.

Epikur,

Ἐπίκουρος, *Epicurus*, *Epicure*, wurde im dritten Jahre der 109 Olympiade, oder 342 vor Chriſti Geburt, zu Gargettium in Attica gebohren. Sein Vater war ein Schulmeiſter, er hieſs Neokles, und ſeine Mutter Chäreſtrata, ſeine Familie die Philaiden*). Er folgte in ſeiner Philoſophie meiſt dem Demokrit. Das Leſen der Schriften dieſes Philoſophen bewog ihn, ſich der Philoſophie zu widmen. Er lehrte ſie nachher eine Zeitlang zu Lampſakus, dann zu Athen in einem Garten, und hatte ſolchen Beifall, daſs er nicht nur aus ganz Griechenland und Aſien, ſondern ſogar aus Aegypten Zuhörer bekam. Von ſeinen Schriften ſind nur noch drei Briefe durch den Diogenes Laertius auf uns gekommen, die aber das ganze philoſophiſche Syſtem des Epikur in der Kürze enthalten, und über die Gaſſendi einen weitläuftigen Commentar geſchrieben hat, unter dem Titel: *P. Gaſſendi animadverſiones in decimum librum Diogenis Laertii. Ed.* 3. *Lugduni* 1675. *Fol.* Epikur ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem, das nach ſeinem Namen genannt wurde. Er ſtarb im 2ten Jahre der 127 Olympiade, 271 Jahr vor Chriſti Geburt, im 72. Jahre ſeines Alters.

2. Im philoſophiſchen Syſtem des Epikur ſind für uns inſonderheit zwei Behauptungen merkwürdig, von welchen die eine das Fundament ſeiner ſpeculativen, die andere ſeiner praktiſchen Philoſophie iſt; nehmlich ſeine Behauptungen von dem Urſprung aller unſrer Erkenntniſſe, und ſein oberſter Grundſatz der Moral. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunfterkenntniſſe nehmlich war Epikur bloſs Senſualphiloſoph. Er kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden. Dieſe Philoſophen behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles übrige ſei Einbildung (C. 881).

*) *Laert. lib. X.*

Digitized by Google

3. Die Senſualphiloſophen (Philoſophen der Sinnlichkeit) ſtritten aber den Intellectualphiloſophen (Philoſophen des Intellectuellen, von denen Plato der vornehmſte genannt werden kann) nicht eben alle Realität der Verſtandesbegriffe ab, nur war ſie bei ihnen bloſs logiſch, d. i. ſie meinten, man könne ohne die Verſtandesbegriffe überhaupt nicht denken, und es müſſe alſo nicht nur alles ohne Unterſchied nach den Regeln derſelben gedacht werden, ſondern es ſei auch alles an ſich ſo beſchaffen, wie es durch ſie gedacht werde. Sie räumten alſo intellectuelle Begriffe ein, nahmen aber keine andere als ſenſibele Gegenſtände an. Die Empfindung (αἴσθησις), ſagt Epikur, ſtellt die Dinge dar, wie ſie ſind. Die Vernunft iſt ſelbſt aus ſinnlichen Empfindungen entſprungen. Sie hängt gänzlich von den Sinnen ab, und würde, wenn die Empfindungen falſch wären, mit ihnen in ein Gewebe von lauter Irrthümern übergehen. Alle Verſtandesbegriffe (ἐννοιαι πασαι) werden von den Sinnen erzeugt, entweder dadurch, daſs ſie unmittelbar in die Sinne fallen, oder nach der Analogie, oder nach der Aehnlichkeit, oder durch Zuſammenſetzung, mit Hülfe des Vernunftſchluſſes. Selbſt die Phantaſien der Wahnſinnigen, und die Träume der Schlafenden, ſind wirklich; dies folgt daraus, daſs ſie den Sinn afficiren; was aber nicht wirklich iſt, kann auch den Sinn nicht afficiren (C. 882).

4. Wir ſehen hieraus, daſs Epikur keine andern als ſinnliche Gegenſtände annahm, und alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ableitete, d. i. behauptete, ſie hätten keine andere Quelle, als die Sinne. Er gehört alſo mit Ariſtoteles zu den Empiriſten. Er verfuhr aber nach ſeinem Senſualſyſtem ganz conſequent, denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus. Er behauptete daher ganz conſequent: es giebt keine Endurſachen, die Welt iſt ein Werk des Zufalls und hat einen Anfang, die Seele iſt materiell und ſterblich, aus Nichts wird nichts. Auch in ſeiner Lehre von Gott bleibt Epikur ſeinem Syſtem getreu, denn er behauptet zwar, das Daſeyn göttlicher Naturen erhelle aus den überall von ihnen

Digitized by Google

ſich vorfindenden Begriffen, welche die Natur ſelbſt allen Menſchen eingepflanzt habe, ſo daſs alle Völker einen Begriff von Gott hätten. Aber Gott ſei ein unſterbliches und glückſeliges Thier. Denn hätte Gott keinen Cörper, ſo müſste er ja ohne Empfindung, ohne Klugheit und ohne Vergnügen ſeyn, welches doch weſentliche Merkmale des Begriffs der Gottheit wären (C. 882). Uebrigens war Epikur in Anſehung der Methode ein Dogmatiker.

5. Epikur ſchränkt alſo, ſeinem Senſualſyſtem ganz gemäſs, allen und jeden Gebrauch der Verſtandesbegriffe, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht, bloſs auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne ein. Lucretius, der des Epikur Syſtem wörtlich darſtellt, ſagt (*de rer. nat. lib. I.* 431 *ſq.*):

Auſser Cörper und Leerem, iſt weiter kein Drittes gedenkbar,
Was zum einen nicht, noch zum andern gehört.
Denn es ſei etwas ſo groſs, ſo klein von Umfang als möglich,
So iſts Etwas doch, und läſst ſich irgend berühren,
Sei's auch noch ſo unmerklich, ſo mehrts die Summe der Cörper.
Iſts hingegen unfühlbar, und hinderts nirgends den freien
Durchgang anderer Cörper; ſo iſts das nehmliche Leere,
Oder der nehmliche Raum, den ich dir oben erklärte.*) (P. 254).

6. Das Fundament der praktiſchen Philoſophie des Epikur iſt: Vergnügen (ἡδονη) iſt der Grund eines glück-

*) *Praeterea nihil eſt, quod poſſis dicere ab omni*
Corpore ſeiunctum, ſecretumque eſſe ab Inani:
Quod quaſi tertia ſit rerum natura reperta.
Nam quodcunque erit, eſſe aliquid debebit id, ipſum
Augmine vel grandi, vel parvo denique dum ſit;
Cui ſi tactus erit quamvis levis, exiguusque,
Corporum augebit numerum, ſummamque ſequetur;
Sin intactile erit, nulla de parte quod ullam
Rem prohibere queat per ſe tranſire meantem;
Scilicet hoc id erit Vacuum, quod Manet vocamus.

Digitized by Google

haben Lehrer auf der Grundlage seiner Handlungen, die Hauptschwierigkeit der Vergangenheit hat diese Schwierigkeit der Zukunft gemacht. Wenn du also etwas willst, dann frage nicht, wie es geschehen soll, sondern sei zufrieden damit, daß es geschieht. Jetzt aber wünschen wir, daß Dinge, die uns nicht gehören, uns gehören, und daß wir sie schnell gewinnen. Deshalb haben wir Lehrer, die uns sagen, daß die Dinge nicht so sind, wie wir sie wünschen, sondern daß sie so sind, wie sie geschehen. Was also hindert uns, daß wir sie so lernen, wie sie sind? Denn das ist Sache des Lehrers, daß er das Gelernte bestätigt.

3. Drei Richtungen, sehr Achtungen der Epiktet, sind in Bezug auf die Philosophie, die eine, die sich mit Studien beschäftigen, nämlich auf die Logik, Physik, Ethik. In Logik, sind seine und Chrysippos Schriften Theorien, Physik, Ethik, Theorien, Logik, Physik, Ethik. Ich beginne Ethik, Theorien, Logik, Physik. Ich soll etwa beim Schreiben Begegnen gebrauchen, für Schreiben Logik, Physik, Ethik, Theorien, Logik, Physik, Ethik, Theorien, Logik, Physik, Ethik, Theorien,

ſich daher in jedem Lebensalter mit der Philoſophie beſchäftigen; doch war ihrer Meinung nach der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend, die Klugheit zu erlangen (P. 230. *).

Epikureismus,

Epicureismus, Epicureisme. Dasjenige Syſtem der ſpekulativen Philoſophie bei den Alten, welches den reinen Empirismus (daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entſprungen ſei) behauptete, und von demjenigen, der es zuerſt vollſtändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Epikur, den Namen führt.

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Antitheſis, in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt. Dieſe Sätze ſind, nach der Ordnung, in welcher ſie Kant aufſtellt, als dogmatiſche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, [1]) und dem Raume nach keine Grenzen [2]) (M. I. 510).

b. Kein Zuſammengeſetztes in der Welt beſteht aus einfachen Theilen [3]) (M. I, 522).

c. Es giebt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſetzen [4]) (M. I, 533).

d. Es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen nicht in der Welt, nicht auſser der Welt, als ihre Urſache [5]) (M. I, 542).

---

[1]) Το Παν ἀιει τοιουτον ἠν, οἱος νυν ἐστι, και ἀει τοιουτον ἐσαι.

[2]) Το Παν ἀπειρον ἐστι — τω μεγεθει τυ κενυ.

[3]) Τας των σωματων ἀρχας ἀναγκαιον εἰναι ἀτομους.

[4]) μηδεν ἐινα[ι] των ἐν τω βιω ἀκυριον, παντα ἀκυρια γινεσθαι πασι. Worte des Epikur nach dem Epiphanius.

[5]) μητε διατατταντος τινος, μητε διαταξαντος. Dieſes und 1—3 ſind die eigenen Worte des Epikur aus ſeinen Briefen beim Diogenes Laertius.

Digitized by Google

3. Nur wenn Gott [illegible] Gnade [illegible] Und [illegible] Typhoxin [illegible] [illegible] [illegible]

Epiſyllogismus,

ſ. Proſyllogismus.

Erdbeben,

Erderſchütterung, *terrae motus*, *tremblement de terre*. Dieſen Namen führt die Erſchütterung eines Theils der Erdfläche, welche eine längere oder kürzere Zeit hindurch anhält, und oft von den gewaltſamſten und ſchrecklichſten Folgen begleitet iſt. Kant hat eine Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ſten Jahres einen groſſen Theil der Erde erſchüttert hat, geliefert (S. 11). Er iſt in derſelben mit der Erzählung und Unterſuchung dieſer Erſcheinung beſchäftigt, und ſucht die Urſachen derſelben auf. Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer und eines groſsen Theils der Erde; denn von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weſtindien, ſind wenig oder gar keine Küſten davon frei geblieben; ſie wurde an allen Küſten des mittelländiſchen Meeres geſpürt, die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſeyn ſchienen, die Brunnquellen, die Seen wurden in der Schweitz, in Deutſchland, Norwegen, Schweden, Böhmen, Frankreich, Spanien, Irland, Italien, Fetz in Afrika, in auſserordentliche Regung geſetzt. Alles dieſes geſchahe zu gleicher Zeit, den 1. November 1755. als es zu Liſſabon 9 Uhr 50 Minuten Vormittags war. Die wirkende Urſache war wahrſcheinlich eine Bebung des Meergrundes, die durch eine Feuerader verurſacht wurde, welche unter dem Boden der Seen fortlief, aber ſich zugleich unter die Länder erſtreckte, die mit dieſen Meeren in genauer Verbindung ſtehen, und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Durch die unmittelbare Bebung des Seegrundes wurden nun die Gewäſſer im Meere in eine heftige und plötzli-

Digitized by Google

alte Richtung verfolgen. Denn gelingen darf eine Kraft, die gestern Nacht — so sagt Ihr — Euch Gutes that, heute nicht, sie, die mir Euer Heil und Seelenheil wollte! Aber Ihr habt Euch geirrt, Ihr habt Euch geirrt! Ich bin nicht Ich, ich bin ein Anderer, ich bin ein Fremder, ich bin — Ich weiß nicht! Und Ihr habt mir einen Trank bei — da war ich noch Ich — gegeben, der mich zu Dem machte, was ich jetzt bin, der mich zu Dem machte, was Ihr mich nicht haben wollt, der mich zu Dem machte, was Ihr mich verfluchen müßt! Ihr habt mir einen Trank gegeben

Genugthuung verſchaffen können, und daſs er auf ſeine Beſſerung bedacht ſeyn ſollte.

Erfahrung,

empiriſche Erkenntniſs (C. 147. 218. 234. 277. N. XIII), *experientia*, *experience*. Ein Erkenntniſs, das durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt (C. 218). Ich ſehe z. B. eine Lichtflamme brennen, ſo habe ich eine Vorſtellung, die mit einer, durch den Sinn des Geſichts bewirkten Empfindung begleitet iſt, welche Empfindung ich nicht hätte, wenn kein Gegenſtand meinen Sinn des Geſichts afficirte; eine ſolche Vorſtellung, von Empfindung begleitet, heiſst eben die Wahrnehmung oder unbeſtimmte empiriſche Anſchauung (C. 422. P. 81). Nun erkenne ich dieſe brennende Lichtflamme dadurch, daſs ich dieſes Object noch durch das beſtimme, was ich an demſelben wahrnehme, z. B. ich ſehe es leuchten, es ſieht roth aus, es fackelt, es ſteht drei Fuſs über der Erde u. ſ. w. Eine ſolche Erkenntniſs, oder eine ſolche Beziehung deſſen, was ich wahrnehme, auf einen Gegenſtand, daſs ich durch dieſe Wahrnehmung denſelben beſtimme, oder ihm Prädicate beilege, heiſst Erfahrung.

2. Erfahrung iſt die Erkenntniſs der Gegenſtände (Objecte), welche entſteht, wenn Gegenſtände unſere Sinne rühren und Vorſtellungen (Wahrnehmungen) bewirken, und die Vorſtellungsthätigkeit, dadurch in Bewegung gebracht, dieſen rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke verarbeitet (C. 1). Der Gegenſtand, der dadurch erkannt wird, heiſst der Gegenſtand der Erfahrung (C. XXVI).

3. Die Verarbeitung des rohen Stoffes ſinnlicher Eindrücke durch die Vorſtellungsthätigkeit beſtehet aber darin, daſs ſie die Empfindungen, welche alle nach einander und einzeln ins Bewuſstſeyn aufgenommen werden, mit einander verknüpft, wodurch ſowohl zuerſt die bildliche Darſtellung des Objects ſelbſt in der Anſchauung,

Digitized by Google

d. i. die Erſcheinung, dann auch die Beſtimmung derſelben durch Begriffe, oder das erkennende Denken derſelben erſt möglich wird. Die ſinnlichen Eindrücke ſind der Stoff zur Erfahrung. Dieſer heiſst roh, wenn er als noch unverknüpft gedacht wird. Dieſen rohen Stoff können wir aber nicht wahrnehmen, weil die Vorſtellungsthätigkeit ſogleich bei der Entſtehung der Eindrücke verknüpft. Daher kömmt es uns eben vor, als käme die Verknüpfung eben ſo in uns hinein, wie die Eindrücke ſelbſt. Man kann alſo auch ſagen, die Erfahrung iſt Erkenntniſs durch verknüpfte Wahrnehmungen (C. 161.), oder eine ſolche Syntheſis (Verknüpfung,) continuirliche Zuſammenfügung) der Wahrnehmungen (C. 218 Pr. 40.), wodurch ein Object erkannt wird. Darauf gehet auch der Ausdruck *in concreto*, welches nichts anders heiſst, als in der Erfahrung (C. 873); dahingegen *in abſtracto* bloſs in der Verſtandesvorſtellung bedeutet.

4. Es kömmt, um uns eine deutliche Vorſtellung von der Erfahrung zu machen, alles darauf an, daſs wir ſie von der Anſchauung, Empfindung der Sinne und von der Wahrnehmung ſelbſt hinlänglich unterſcheiden. Wenn ich mir jetzt, vermittelſt meiner Einbildungskraft, ein Dreieck vorſtelle, ſo habe ich eine Anſchauung. Dieſe Anſchauung iſt aber rein und folglich keine Erfahrung, denn es macht dabei nichts Eindruck auf meine Sinne, welches doch weſentlich zur Erfahrung gehört. Geſetzt aber, ich ſähe ein hölzernes Dreieck, das etwa zu einem Reiſszeuge gehört, ſo bekäme ich eine empiriſche Anſchauung eines hölzernen Dreiecks, die ſich von der vorhergehenden dadurch unterſcheidet, daſs ich hier ein wirkliches Object, einen wirklichen Gegenſtand vor mir habe, der meinen Sinn des Geſichts afficirt, und macht, daſs ich nicht bloſs, wie vorher, die Form eines Dreiecks anſchaue, ſondern einen hölzernen Gegenſtand, der dieſe Form hat; ich habe alſo eine empiriſche Anſchauung. Wir wollen nun annehmen, dieſe Anſchauung wäre noch ganz unbeſtimmt, wir hätten noch gar

nicht darüber gedacht, wir wüfsten blofs, dafs wir fie hätten, aber noch nicht, was wir anfchaueten, wir hätten noch nichts davon ausgefagt, nichts davon prädicirt, nicht darüber geurtheilt, nicht einmal gefragt, was ift das? fo wäre die empirifche Anfchauung, in fo fern, eine blofse Wahrnehmung. Nun aber fange ich an, durch gewiffe einfache Gedanken zu beftimmen (zu urtheilen), was ich wahrnehme. Ich fehe einen Gegenftand, er ift fo und fo grofs, ift von Holz, liegt auf dem Tifch, neben dem Buche u. f. w. Dadurch verknüpfe ich nun alle diefe Wahrnehmungen in Einem Gegenftande, und zwar fo, dafs durch die Begriffe der Gröfse, der Befchaffenheit, des Verhältniffes (zum Tifche, Buch u. f. f.) eine gewiffe Nothwendigkeit in meine Urtheile hinein kömmt; und diefe Erkenntnifs heifst Erfahrung.*) Es kömmt uns freilich fo vor, als fei alles diefes in der Wahrnehmung enthalten, und fagten wir blofs aus, was in der Wahrnehmung zu finden ift; allein diefes ift nicht der Fall. Die Begriffe der Gröfse, der Befchaffenheit, der Verhältniffe u. f. w. find folche Vorftellungen, ohne die wir gar keine Erkenntnifs der Gegenftände erlangen könnten, die Gegenftände müffen daher alle, ohne Ausnahme, nothwendig eine Gröfse, Befchaffenheit, ein Verhältnifs u. f. w. haben. Was aber in unfrer Erkenntnifs allgemein und nothwendig ift, das kann nicht in der Erfahrung liegen, weil wir fonft diefes nicht zu erfahren brauchten, und alle Erfahrung fehr überflüfsig und ganz unnütz wäre. Auch läfst fich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nie erfahren. Wenn wir alfo wirklich finden,

---

*) Kant fagt (S. III, 5) auch: die Erfahrung ift die reflectirte Erkenntnifs, welche aus der Vergleichung mehrerer Apparenzen (Anfchauungen) vermittelft des Verftandes entfteht. Hier ift aber die Rede nicht vom Urfprung der Erfahrung überhaupt, zu der auch der Urfprung der Apparenzen felbft gehört; fondern von dem Urfprung der Erfahrungserkenntnifs aus fchon vorhandenen Erfahrungsgegenftänden, nach dem logifchen Verftandesgebrauche, wie es in den folgenden Worten felbft heifst (f. II.).

Digitized by Google

sich die Begreiflichkeit einer Tatsache, Beobachtung oder z. B. eine Regel, die wir aufstellen, wenn wir sie auf das Gesetz zurückführen, das wir als bekannt voraussetzen. Wir sagen, wir haben eine Tatsache erklärt, wenn wir sie als Folge eines Gesetzes nachgewiesen haben. Die Erklärung ist also eine Begründung der Tatsache durch das Gesetz. Wir sagen, wir haben eine Regel erklärt, wenn wir sie als Folge eines allgemeinen Gesetzes nachgewiesen haben. Die Erklärung ist also eine Begründung der Regel durch das Gesetz. Wir sagen, wir haben eine Beobachtung erklärt, wenn wir sie als Folge eines Gesetzes nachgewiesen haben. Die Erklärung ist also eine Begründung der Beobachtung durch das Gesetz. Wir sagen, wir haben eine Beobachtung erklärt, wenn wir sie als Folge eines Gesetzes nachgewiesen haben. Die Erklärung ist also eine Begründung der Beobachtung durch das Gesetz.

4. Wir haben gehört, Erklärung heißt das Aufzeigen einer Begründung. Und Begründung, das ist bekannt, ist ein Urteil, das Gründe hat. Wir haben also Erklärung als Begründung eines Urteils durch Gründe. Wir haben auch Erklärung in einem besonderen Sinne, wenn wir sie als Begründung eines Urteils durch Ursachen nehmen. Wir haben Erklärung als Begründung eines Urteils durch Ursachen, wenn wir sie als Begründung eines Urteils durch Gründe nehmen. Wir haben Erklärung als Begründung eines Urteils durch Ursachen, wenn wir sie als Begründung eines Urteils durch Gründe nehmen. Wir haben Erklärung als Begründung eines Urteils durch Ursachen, wenn wir sie als Begründung eines Urteils durch Gründe nehmen.

gorifche, aſſertoriſche u. ſ. w. ſind), denn dieſe ſind ſo viel mögliche Arten Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen. Dienen aber dieſe Momente als Begriffe (z. B. der Allheit, Vielheit, Einheit, Realität, Negation, Subſtanz, Accidenz, Wirklichkeit u. ſ. w.), ſo ſind ſie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derſelben in einem Bewuſstſeyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Dieſe Vereinigung iſt entweder analytiſch, durch die Identität (zwiſchen Prädicat und dem ganzen Subject, oder einem Theil deſſelben), oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung oder Hinzukunft ganz verſchiedener Vorſtellungen zu einander. Erfahrung beſteht alſo in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Wahrnehmungen und Erſcheinungen, oder ſchon vorhandener Erfahrungsgegenſtände in einem Bewuſstſeyn, ſo fern dieſe Verknüpfung durch obige Begriffe nothwendig iſt (Pr. 86 — 89). ſ. *A priori* 21. b.

6. Anſchauung, Empfindung der Sinne und Erfahrung unterſcheiden ſich demnach weſentlich durch die verſchiedenen ſynthetiſchen Einheiten, durch welche das Mannichfaltige ihres Stoffs verknüpft wird.

Der Begriff der Gröſse, (welcher entweder Vielheit, Allheit oder Einheit iſt), iſt die weſentliche ſynthetiſche Einheit (d. i. ſolche, die die Verknüpfung zu Einem Object möglich macht), welche den rohen Stoff zur Anſchauung (zu der Form) verknüpft. Es iſt uns eine Anſchauung völlig undenkbar, wenn wir den Begriff der Gröſse (Quantität) aus derſelben weglaſſen. Denn ſoll die Anſchauung in den äuſsern Sinnen z. B. des Geſichts, Gehörs u. ſ. w. ſeyn, ſo muſs ſie einen gewiſſen Raum erfüllen, eine gewiſſe Zeit dauern; ſoll ſie in dem innern Sinn ſeyn, z. B. ein Gedanke, Bild der Phantaſie u. ſ. w., ſo muſs ſie doch zu irgend einer Zeit ſeyn, und eine Zeitlang dauern. Dadurch wird allein die Vorſtellung möglich, daſs ich Etwas anſchaue, indem ich eine Ausdehnung, es ſey nun im Raum oder

Digitized by Google

in der That Einiges von dem, was sie hier sagen, richtig ist, so entspricht es nun und nun als Verpflichtung, Gesetz, Recht, Pflicht, Tugend, Sittlichkeit, Gut und Böse durchaus nicht, und ebenso wenig ist es mit der Entwickelung (Evolution) solcher unserer Begriffe, wie sie Spencer, Darwin, Lubbock, Tylor, Lewes, Bain, Huxley und andere Engländer versuchen, der Fall. Auf diese Weise werden sie nie zu einer Erklärung kommen, weil sie nicht von dem Grundbegriffe ausgehen, der allein Licht in diese Dinge bringt, und der Grundbegriff ist der, daß alle diese Begriffe, wie Gesetz, Recht, Pflicht, Tugend, Sittlichkeit, Gut und Böse, nur Ausflüsse des Willens zum Leben sind, und daß sie nur in Beziehung auf diesen Willen zum Leben, und nur in Beziehung auf ihn, Bedeutung haben. Wenn Spencer, Darwin, Lubbock, Tylor, Lewes, Bain, Huxley und andere Engländer versuchen, die Entstehung und Entwickelung dieser Begriffe aus der Entstehung und Entwickelung der Gesellschaft, der Gesellschaftsordnung und der Gesellschaftsformen herzuleiten, so ist auch dieses ein Irrthum, weil auch diese Begriffe nicht aus der Gesellschaft, sondern, und sie nur aus ihr, aus dem Individuum stammen, und weil sie nur in Beziehung auf das Individuum, und auf es nur dann von einer Bedeutung sind, wenn sie in Beziehung auf den Willen zum Leben stehen, und wenn sie auf die Erhaltung und auf das Wohlsein desselben Bezug haben. Ebenso ist es mit der Entwickelung, welche, durch die Gesellschaft

liche Arbeit des Tiſchlers, als ihrer Urſache entſtanden iſt u. ſ. w. Dieſs iſt nun das Weſentliche einer nach allgemeinen Geſetzen zuſammenhängenden Erkenntniſs der Objecte der Sinne, die eben Erfahrung (C. 218. G. 114) heifst. Denn Objecte der Sinne ſind eben ſolche, die ich durch Wahrnehmungen beſtimmen kann. Folglich kann man auch ſagen, Erfahrung iſt Erkenntniſs der Objecte, deren Erſcheinungen uns gegeben ſind (N. XIX), oder durch Wahrnehmung (C. 219.). Die Wahrnehmungen kommen aber in der Erfahrung zufällig zu einander, ſoll ſie nun Sicherheit haben, und von dem bloſs Subjectiven in der Wahrnehmung unterſchieden werden, ſo muſs ſie allgemeingültig werden, welches eben das iſt, was ſie von der bloſsen Wahrnehmung unterſcheidet. Und das geſchieht nun durch die Verknüpfung der Wahrnehmungen durch jene Begriffe der Subſtanz, Urſache u. ſ. w., welche Nothwendigkeit in dieſe Verknüpfung bringen (C. 219).

7. So lange alſo die Wahrnehmungen nur in ihrer Folge auf einander gedacht werden, ſind ſie zufällig, und nicht nur ihr Gegentheil iſt denkbar, ſondern auch eine andere Folge derſelben, z. B. daſs auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne Wärme folgt. Sobald aber die Wahrnehmungen z. B. durch den Begriff der Urſache und Wirkung mit einander verknüpft ſind, iſt nicht nur das Gegentheil des Gegenſtandes der Wahrnehmungen unmöglich, ſondern auch die Folge der Gegenſtände auf einander nothwendig und beſtimmt. Denn die Urſache muſs ihre Wirkung haben, und die Wirkung kann nicht vor der Urſache kommen. Z. B. daſs die Erwärmung des Steins aus der Beleuchtung deſſelben durch die Sonne nothwendig erfolgt (Pr. 89*). Und dieſe Nothwendigkeit macht die Vorſtellungen objectiv, oder giebt ihnen die Beſchaffenheit, daſs ich nun ſicher bin, daſs ich eine Erfahrungserkenntniſs habe, und nicht bloſs ein Spiel meiner Gedanken, daſs ich wirklich Objecte erkenne, wie ſie in der Sinnenwelt ſind, nicht wie ich mir etwa in der Imagina-

Digitized by Google

tion vorſtelle, daſs ſie in der Sinnenwelt ſeyn könnten. Dieſe nothwendige Verknüpfung erhalten alſo die ſinnlichen Eindrücke durch meine Vorſtellungsthätigkeit, welches freilich nur dadurch möglich iſt, daſs die Objecte ſelbſt nichts anders als Erſcheinungen ſind, d. i. Vorſtellungen, die nur durch meine Vorſtellungsthätigkeit, doch vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke, vorhanden ſind. Die ganze ſinnliche Welt iſt alſo nichts anders als die ſinnlichen Eindrücke, in ſo fern ſie durch die Vorſtellungsthätigkeit in einem nothwendigen und allgemeingültigen Zuſammenhange (d. i. als Objecte der Erfahrung) vorgeſtellt und erkannt werden (C. 219.). Und die Erfahrung iſt die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen (C. 226.), oder der Begriff, durch welchen die unbeſtimmten empiriſchen Anſchauungen in einer nothwendigen Verknüpfung vorgeſtellt werden.

8. Zuletzt gehört zu der Erfahrung noch die Erkenntniſs, wie die Erſcheinungen mit dem zuſammenhängen, ohne welches gar keine Erfahrung möglich iſt, d. i. mit den Bedingungen der Erfahrung; wie ſie mit dieſen übereinſtimmt und verknüpft iſt. Es giebt aber, wie wir geſehen haben, drei nothwendige Bedingungen aller Erfahrung; dieſe ſind nehmlich, daſs ſie Anſchauung, Empfindung und eine Verknüpfung enthalte, die Nothwendigkeit hinein lege. Die Anſchauung giebt ihr die Form, die Empfindung die Materie, die Verknüpfung durch den Verſtandesbegriff die Nothwendigkeit. Nun kann ich alſo noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Anſchauung zuſammenhängt, ſo daſs er kann angeſchaut werden oder nicht, ob er mit den Bedingungen der Anſchauung übereinſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas angeſchauet werden kann: das iſt mit Raum und Zeit. Der Begriff aber, durch welchen wir dieſe Verknüpfung mit den Bedingungen der Anſchauung denken, iſt die Möglichkeit. Was folglich in Raum und Zeit kann angeſchaut werden, das wird für möglich erkannt; das Gegentheil für unmöglich in der Er-

Digitized by Google

fahrung. Ich kann ferner noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Empfindung zuſammenhängt, ſo daſs er kann empfunden werden oder nicht, ob er mit dieſer Bedingung der Wahrnehmung, mit dem Materialen der Sinne zuſammenſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas empfunden werden kann, das iſt mit Eindrücken, die der Gegenſtand ſelbſt, oder ein anderer, mit dem er in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehet, auf die Sinne macht. Der Begriff aber, durch welchen wir uns dieſe Verknüpfung mit der Empfindung denken, iſt die Wirklichkeit. Was folglich kann durch ſinnliche Eindrücke unmittelbar oder mittelbar empfunden werden, das wird für wirklich, das Gegentheil für nicht wirklich erkannt. Wir ſehen, das Möglichе, als ſolches, iſt bloſs eine Vorſtellung unſers Verſtandes, das Wirkliche aber eine Vorſtellung unſrer Sinne. Da nun zu einer Vorſtellung des Verſtandes auch gehört, daſs ſie die Form einer ſolchen annehme, ſo bekommen wir hier noch ein unentbehrliches Beſtandſtück des Möglichen, nehmlich, daſs es auch mit den Bedingungen der Erkenntniſs durch Begriffe zuſammenhängen oder damit übereinſtimmen muſs. Es muſs auch können als ein Ding gedacht werden, das eine Gröſse, Beſchaffenheit, Accidenzen, Urſache u. ſ. w. hat. Endlich kann ich noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand mit einer Verknüpfung ſo zuſammenſtimmt, daſs er durch dieſelbe mit dem Wirklichen zuſammenhängt, und ohne ihn das Wirkliche weder angeſchauet, noch empfunden, noch gedacht, noch erkannt werden könnte. Das, wodurch aber das Anſchauen, Empfinden u. ſ. w. möglich iſt, ſind die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung. Folglich muſs er durch dieſe beſtimmt ſeyn. Dieſe Beſtimmung wird nun durch die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit gedacht. Was folglich durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, das iſt nothwendig, im Gegentheil zufällig. Die Nothwendigkeit iſt alſo nichts anders, als die Vorſtellung von der Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit in einem einzigen Begriff. Denn wenn

Digitized by Google

das blofs Mögliche, ſchon dadurch, daſs es möglich iſt, für wirklich erkannt wird, ſo heiſst das nichts anders, als, es wird für nothwendig erkannt. Ein jeder Gegenſtand der Erfahrung iſt in der Zeit, und den Begriffen des Verſtandes unterworfen, denn ſonſt wäre er nicht möglich. Daraus folgt alſo, daſs nothwendig ein anderes Ding als ſeine Urſache vor ihm vorhanden ſeyn muſs, welches nichts anders heiſst, als, jenes Ding wird ſchon dadurch für wirklich erkannt, ob es wohl nicht empfunden wird, daſs es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, oder durch den Verſtandesbegriff der Cauſalität (Urſache und Wirkung) beſtimmt wird, d. h. möglich iſt, indem dieſes Geſetz eine von den formalen Bedingungen der Erfahrung iſt. Was Urſache einer vorhandenen Wirkung iſt, deſſen Wirklichkeit iſt nothwendig, oder liegt ſchon in der Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, und darf nicht erſt durch Empfindung, das Kriterium der (zufälligen) Wirklichkeit, ſein Daſeyn bewähren (Pr. 93.), ſ. übrigens Analogie der Erfahrung.

9. Die Erfahrung enthält alſo zwei ſehr ungleiche Elemente, nehmlich

A. eine Materie zur Erkenntniſs, aus den Sinnen. Das iſt die Empfindung, welche durch die ſinnlichen Eindrücke gewirkt wird, die das Object macht, wenn es die Sinne afficirt; und

B. eine gewiſſe Form, die Materie zu ordnen, aus dem innern Quell

α. des reinen Anſchauens (der reinen Sinnlichkeit), aus welchem die reinen Anſchauungen entſpringen, die nichts anders ſind, als die Form, in welcher ſich die Empfindungen ordnen, ſo daſs ſie nun (vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft) eine bildliche Geſtalt im Raum bekommen, oder doch eine Ausdehnung in der Zeit, und empiriſche Anſchauungen werden, deren ich mir bewuſst bin, d. i. Wahrnehmungen. Die Ge-

genſtände dieſer Wahrnehmungen, da ſie durch die reine Sinnlichkeit ihre Form bekommen, können folglich auſser der Erfahrung nicht exiſtiren, und heiſsen darum Erſcheinungen (C. 521.); und

b. des Urtheilens oder Denkens (dem Verſtande), aus welchem die ſynthetiſchen Einheiten der Gröſse, Beſchaffenheit, Relation und Modalität entſpringen, die nichts anders ſind, als die Formen des Denkens, oder die reinen Begriffe des Verſtandes, durch welche der durch die empiriſche Anſchauung gegebene Stoff gedacht wird, ſo daſs nun erkannt werden kann, welche Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. der Erfahrungsgegenſtand hat (C. 118. Pr. 81.) ſ. Erfahrungsurtheil.

10. Je nachdem die Wahrnehmung für den äuſsern oder innern Sinn gehört, heiſst die Erfahrung

a. eine äuſsere, z. B. die in der empiriſchen Cörperlehre. Sie iſt die Beſtimmung der Exiſtenz der Gegenſtände im Raume; oder

b. eine innere, z. B. die in der empiriſchen Seelenlehre. Sie iſt die Beſtimmung unſerer eigenen Exiſtenz in der Zeit.

Die innere Erfahrung iſt nur mittelbar und nur durch die äuſsere möglich. Denn es gehört dazu

a. der Gedanke von etwas Exiſtirendem in uns, welcher nicht möglich iſt ohne

b. eine innere Anſchauung, die den Stoff giebt zu dem, was in uns exiſtiren ſoll, es ſei das nun Begriff, oder Bild, oder Gefühl. Nun muſs

a das Subject, in dem die innere Erfahrung ſeyn ſoll, in Anſehung der Zeit beſtimmt werden, das heiſst, es muſs ſich das Subject angeben können, wann und wie lange die Anſchauung vorhanden war, ſonſt wäre ſie nicht in der Zeit, d. h. nicht vorhanden. Zu dieſer Zeitbeſtimmung gehört aber

Digitized by Google

d) unsere Behauptungen, welche der Wahrheit nicht entsprechen, wissentlich und willkürlich aufstellen, oder
e) durch absichtlich unrichtige, die Tatsachen und den Zusammenhang derselben entstellende Darstellungen, oder durch Verschweigen wesentlicher Tatsachen, in die Entscheidung unserer Angelegenheiten, oder in die Beurteilung unserer Leistungen oder unserer Person eine unrichtige Grundlage bringen.

Bei Beurteilung, ob die unsere Erklärung zur Anzeige bringenden Tatsachen geeignet sind, Mißtrauen gegen unsere Person oder unsere Leistungen zu erregen, kommt es nicht auf die subjektive Überzeugung des Beurteilenden, sondern darauf an, ob die Tatsachen nach den Grundsätzen einer vernünftigen Beurteilung, d. h. nach dem Urteil der Sachverständigen, geeignet sind, das in unsere Leistungen oder unsere Person gesetzte Vertrauen zu erschüttern.

Dieses Recht muß, wie jedes Recht, seine Grenzen haben. Es ist daher nicht zulässig, daß wir Tatsachen, welche

---

[1] Übrigens ist man weit nicht weit genug, daß auf unbewiesene Behauptungen hin, die gegen uns vorgebracht, wir die Erklärung ungültig erklärt, die gültig gewordene Erklärung wieder zurückgezogen und unsere Leistungen durch die nachher Verlautbarungen der unabhängigen Stelle, und darnach von dem Vorgehen des Unternehmens abhängig machen. Wir müssen unsere Erklärung gültig gelassen, die Leistungen fordern, die unsere Firma, der Leistungsstand u. s. w. vor erfahren werden kann. Wer sich nachher durch Beweise, die er selbst beibringt, von seinem Mißtrauen nicht überzeugt, der kann sich dann, wenn er will, immer wieder zurückziehen. Wir müssen uns auf diesen Standpunkt stellen, weil wir sonst dem Ziele, die Leistungen zu fördern, nicht näher kommen, sondern nur zu verweilen, d. h. durch Verhandlungen und Verschleppungen, die Leistungen zu hindern, in Gefahr kommen. Dann sind wir nicht mehr Herr über die Leistungen unserer Firma, sondern gegenteil, es wird durch diese Erklärung erreicht. Ist aber, wie wir, gewiß

Erfahrung) der Natur die Geſetze ablernen können, die *a poſteriori* ſind. Die transſcendentale Logik hingegen hat es mit der Entſtehung der Natur ſelbſt, alſo mit den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun. Sie zeigt, wie die Natur, als der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung, nothwendig entſpringen muſs; wie folglich die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen ſind, aus denen alle allgemeine Naturgeſetze hergeleitet werden müſſen (Pr. 77.), ſ. übrigens *A poſteriori* und *A priori*.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede z. 2 Aufl. S XXVI. — Einleit. I. S. 1. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. Hauptſt. I. Abſch. S. 118. — II. Abſchn. §. 22. S. 147. — §. 26. S. 161. — III. Abſchn. 3. S. 218. f. — S. 226. — S. 234. — Lehrſatz. Anm. 2. S. 275 — 277. II. Abth. II. B. I. Hauptſt. S. 422. — II. Hauptſt. 6. Abſchn. S. 521. — Methodenl. 3. Hauptſt. S 873.

Deſſen Prolegom. §. 5. S. 40. — §. 18. S. 77. — §. 20. S. 81 — §. 21 — 23. S. 86 — 89 — §. 24. 25. S. 91. f.

Erfahrungsbegriff.

Empiriſcher Begriff. Ein Verſtandesbegriff *in concreto* (C. 595.) ſ. Begriff, 7.

Erfahrungsurtheil.

Aus dem unbeſtimmten Gebrauche der Worte: empiriſches Urtheil und Erfahrungsurtheil, entſpringen ſo viele Miſsverſtändniſſe, und ein deutlicher Begriff von dem Unterſchiede derſelben trägt ſo viel bei, ſich eine richtige Vorſtellung von dem kritiſchen Idealismus, als der Hauptſache der ganzen kritiſchen Philoſophie zu machen, und ſelbſt noch Licht über den Artikel: Erfahrung zu verbreiten, daſs es gewiſs nicht überflüſsig ſeyn wird, hier die Bedeutung des Ausdrucks: Erfahrungsurtheil, umſtändlich auseinander zu ſe-

Digitized by Google

tzen. Man muſs alſo zuerſt bemerken, daſs, obgleich alle Erfahrungsurtheile empiriſch ſind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empiriſche Urtheile darum Erfahrungsurtheile ſind, ſondern zu dem Ende zu dem empiriſchen Urtheile erſt noch reine Verſtandesbegriffe hinzukommen müſſen, welche die Wahrnehmungen im Urtheile erſt in Erfahrung verwandeln, folglich das empiriſche Urtheil zu einem Erfahrungsurtheil machen (Pr. 77. f.)

2. Unter einem Erfahrungsurtheile verſteht Kant (Pr. 78) ein empiriſches Urtheil, ſo fern es objective Gültigkeit hat; ein empiriſches Urtheil hingegen, ſo nur ſubjectiv gültig iſt, nennt er ein bloſſes Wahrnehmungsurtheil. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, iſt ein Wahrnehmungsurtheil; die Sonne erwärmt den Stein, iſt ein Erfahrungsurtheil. Zwiſchen beiden iſt ſichtbarlich folgender Unterſchied. In dem erſtern ſind bloſs zwei Wahrnehmungen zuſammengeſtellt: die Sonne beſcheint den Stein, und der Stein wird warm. Zwiſchen beiden Sätzen iſt noch keine nothwendige Verknüpfung. Die Verbindung in dieſem hypothetiſchen Urtheil iſt nur ſubjectiv, ſie ſagt bloſs aus, ich habe es ſo gefunden, es iſt alſo hier bloſs die logiſche Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. In dem Urtheile: die Sonne erwärmt den Stein, iſt hingegen eine nothwendige Verknüpfung. Denn dieſes Urtheil ſagt ſo viel, als: die Sonne iſt die Urſache, daſs der Stein warm wird. In dieſem Urtheile macht der reine Verſtandesbegriff (die Kategorie) der Urſache die Verknüpfung. Es werden nehmlich bei den Erfahrungsurtheilen im Verſtande gewiſſe Begriffe erzeugt, zu welchen im Verſtande die Anlage liegt. Dieſe Begriffe machen die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat nothwendig, und verwandeln dadurch das bloſse Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil, d. h. machen, daſs das Urtheil nun allgemein gültig iſt für jedermann.

Digitized by Google

3. Alle unſere Urtheile ſind zuerſt bloſse Wahrnehmungsurtheile, und hernach ſollen ſie auch jederzeit für uns, und allgemein für jedermann, gültig ſeyn; denn die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet die nothwendige Allgemeingültigkeit deſſelben, welche aus der Uebereinſtimmung des Urtheils mit dem Gegenſtande nothwendig folgt. Die objective Gültigkeit des Urtheils beſteht nehmlich in der Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Objecte (Gegenſtande), die Allgemeingültigkeit aber in der nothwendigen Uebereinſtimmung aller richtig Urtheilenden in ihren Urtheilen über den Gegenſtand; hat ein Urtheil aber nothwendige Allgemeingültigkeit, ſo hat es auch objective Gültigkeit (Pr. 78. f.).

4. Es ſind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechſelbegriffe, d. i. ſolche Begriffe, die für einander gebraucht werden können, ohne daſs es einen Einfluſs auf die Richtigkeit der Vorſtellung hat; und ob wir gleich das Object an ſich (wie es auſser unſrer Erfahrung beſchaffen ſeyn mag) nicht kennen, ſo iſt doch, wenn wir ein Urtheil als allgemeingültig und mithin nothwendig anſehen, eben darunter die objective Gültigkeit (oder die Uebereinſtimmung mit dem Object als Erfahrungsgegenſtande) verſtanden. Wir erkennen durch dieſes Urtheil das Object, durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieſes der Fall von allen Gegenſtänden der Sinne iſt, ſo werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniſs des Gegenſtandes, (d. i. von der Erkenntniſs des Dinges an ſich, ohne das Medium der Sinne und des Verſtandes, und den Zuſatz, den ſie zur Erkenntniſs hinzufügen, denn dieſe iſt unmöglich), ſondern bloſs von der Bedingung der Allgemeingültigkeit des empiriſchen Urtheils (dem Verſtandesbegriffe) entlehnen. Die Allgemeingültigkeit des empiriſchen Urtheils beruht nehmlich, wie geſagt, niemals auf den empiriſchen, ja überhaupt ſinnlichen Bedingungen, ſondern auf einem reinen Verſtandesbegriffe. Wenn durch den Verſtandesbegriff die Verknüpfung der

Digitized by Google

Vorſtellungen, die unſrer Sinnlichkeit vom Object gegeben ſind, als allgemeingültig beſtimmt wird, ſo wird der Gegenſtand durch dieſes Verhältniſs beſtimmt, und das Urtheil iſt folglich objectiv (Pr. 79. f.), ſ. Gegenſtand.

5. Daſs das Zimmer warm iſt, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, denn es drückt nur eine Beziehung zweier Empfindungen (des Zimmers und der Wärme deſſelben) auf mein Subject aus. Daſs die Luft elaſtiſch iſt, iſt ein Erfahrungsurtheil, weil ſich die Gültigkeit deſſelben nicht auf mich und meinen Zuſtand einſchränkt, ſondern jedermann allezeit dieſelben Wahrnehmungen (Luft und elaſtiſch) unter denſelben Umſtänden nothwendig verbinden muſs (Pr. 80. f.).

6. Wir wollen nun die Erfahrung ſelbſt unterſuchen, und aus derſelben überhaupt ſehen, wie das Erfahrungsurtheil möglich iſt. Zum Grunde liegt

A. die mit Bewuſstſeyn verbundene Anſchauung (Wahrnehmung), die bloſs den Sinnen angehört.

B. gehört auch dazu das Urtheilen, das bloſs dem Verſtande zukommt. Dieſes Urtheil kann nun zwiefach ſeyn:

a. indem ich bloſs die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewuſstſeyn meines Zuſtandes verbinde; das giebt ein Wahrnehmungsurtheil, oder

b. indem ich die Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn überhaupt verbinde, wodurch nicht mein Zuſtand, ſondern das Object erkannt wird; und das giebt ein Erfahrungsurtheil.

Das Urtheil in *a.* hat nur ſubjective Gültigkeit, ohne Beziehung auf den Gegenſtand. Das Urtheil in *b.* hat objective Gültigkeit, ohne Beziehung auf unſern Zuſtand. Daher iſt es zur Erfahrung nicht genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und vermittelſt des Urthei-

Digitized by Google

lens in einem Bewufstſeyn zu verknüpfen, dadurch entſpringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung ſeyn kann; ſondern ich muſs durch einen Verſtandesbegriff die Wahrnehmungen in einem Bewufstſeyn überhaupt verbinden (Pr. 82.).

7. Es geht alſo noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, nehmlich das Erfahrungsurtheil. Die gegebene Anſchauung muſs durch daſſelbe unter einem Begriff der Kategorie) ſubſumirt werden, der dem empiriſchen Urtheil Allgemeingültigkeit verſchafft, indem er der Anſchauung die Art beſtimmt, wie ſie zu Urtheilen dienen kann. Es ſei z. B. der Begriff der Urſache ein ſolcher Begriff, ſo beſtimmt er, daſs der Begriff der Anſchauung der Luft in Anſehung der Ausſpannung in dem Verhältniſs des Antecedens zum Conſequens in einem hypothetiſchen Urtheile diene. Der Begriff der Urſache iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff (eine Kategorie), der nur dazu dient, ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen (Pr. 82. f.).

8. Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil werden kann, zuerſt erfordert: daſs die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verſtandesbegriff, z. B. der Urſache, ſubſumirt werde; z. E. die Luft gehört unter den Begriff der Urſachen, welcher das Urtheil über die Luft in Anſehung der Ausſpannung als hypothetiſch beſtimmt. Man nehme auch das Beiſpiel, das wir gleich anfänglich (in 1.) angeführt haben, um die Beſchaffenheit eines Erfahrungsurtheils ins Licht zu ſetzen, welches ſehr leicht einzuſehen iſt. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm. Das iſt ein Wahrnehmungsurtheil, denn ich verknüpfe hier bloſs zwei Wahrnehmungen, daſs die Sonne den Stein beſcheint, und daſs er warm wird, als zwei auf einander folgende Zuſtände in meiner ſubjectiven Wahrnehmung. Dieſe Verknüpfung enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieſes noch ſo oft und Andere auch noch ſo oft wahr-

Digitized by Google

genommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kömmt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, und ist dennoch synthetisch. Die Luft ist elastisch, als Erfahrungsurtheil, d. i. als ein solches, welches die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat mit Nothwendigkeit aussagt, setzt ein anderes voraus, nehmlich, dass sie die Ursache der Ausdehnung ist, die wir an ihr gewahr werden. Die Anschauung der Luft und die Ausdehnung derselben wird also in diesem letztern Urtheile unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumirt, wodurch die Wahrnehmungen (der Luft und der Elasticität) in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmt werden, und dadurch das kategorische Erfahrungsurtheil, die Luft ist elastisch, möglich machen.

9. Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch; denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen. Dass ein Cörper ausgedehnt sei, ist also ein Erfahrungsurtheil. Denn das kann ich schon wissen, wenn ich nur blos den Begriff des Cörpers entwickele (Pr. 27.).

10. Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so wird man sie niemals aus blossen Anschauungen bestehend finden, die etwa durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden wären. Es ist auch gewiss, dass selbst die Urtheile der reinen Mathematik, in ihren einfachsten Axiomen, von dieser Bedingung nicht ausgenommen sind. Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Puncten, ist z. B. ein synthetisches Urtheil, das die Anschauung der geraden Linie unter den reinen Verstandesbegriff der Gröfse subsumirt, s. Gröfse (Pr. 84. f.).

11. Um nun die Möglichkeit der Erfahrungsurtheile darzulegen, wollen wir hier die verschiedenen Arten der Urtheile, dann die ihnen parallellaufenden reinen Ver-

ſtandesbegriffe, in einer vollſtändigen Tafel aufſtellen. Hierdurch werden auch die Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrungsurtheile ganz genau beſtimmt werden. Denn ſie ſind Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter jene reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.).

A.

Logiſche Tafel der Formen oder logiſchen Momente aller Urtheile

1.

der Quantität nach
ſind alle Urtheile entweder
Allgemeine, oder
Beſondere, oder
Einzelne.

2.

der Qualität nach
ſind alle Urtheile entweder
Bejahende, oder
Verneinende, oder
Unendliche.

3.

der Relation nach
ſind alle Urtheile entweder
Kategoriſche, oder
Hypothetiſche, oder
Disjunctive.

4.

der Modalität nach
ſind alle Urtheile entweder
Problematiſche, oder
Aſſertoriſche, oder
Apodiktiſche. (C. 95.)

B.

Transſcendentale Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes, oder Kategorien.

1.

der Quantität nach:
Einheit (das Maafs)
Vielheit (die Menge)
Allheit (das Ganze)

Digitized by Google

2. der Qualität nach:	3. der Relation nach:
Realität (transscendentale Position)	Subsstantialität (Subsstanz und Accidenz.
Negation (transscendentale Aufhebung)	Causalität (Ursache und Wirkung)
Limitation (Einschränkung.)	Wechselwirkung (Gemeinschaft.)

4.

der Modalität nach:

Möglichkeit	—	Unmöglichkeit
Wirklichkeit	—	Nichtseyn
Nothwendigkeit	—	Zufälligkeit (C. 106).

C.

Reine physiologische Tafel der allgemeinen Grundsätze der Naturwissenschaft oder aller Erfahrungsurtheile.

1.

Mathematische

Axiomen der Anschauung.

Princip derselben:

Alle Anschauungen sind extensive Gröfsen (C. 202. M. I. 236.

2.

Anticipationen der Empfindung (Wahrnehmung, in so fern Empfindung darin ist)

Princip derselben:

Alle Empfindungen sind intensive Gröfsen *) (C. 207. M. I. 243.)

---

*) Kant drückt dies Princip so aus: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Gröfse, d. i. einen Grad. Aber das Reale ist der Gegenstand der Empfindung durch den Verstandesbegriff gedacht. Nun ist es aber nicht der Verstandesbegriff der Realität, sondern das, was macht, dafs dieser nicht leer ist, was die intensive Gröfse hat, und das ist die Empfindung. Das hat auch Kant sagen wollen.

Digitized by Google

Philosophische

3.

Analogien der Erfahrung.
Princip derselben:

Alle Erfahrungen sind nothwendige Verknüpfungen der Wahrnehmungen untereinander *) (C. 218. M. I. 256.)

a. Analogie: Grundsatz der Substantialität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: dass in ihnen etwas beharret, woran alles andere wechselt**). (C. 224. M. I. 264.)

b. Analogie: Grundsatz der Causalität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: dass die Folge der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und weder gleichzeitig gemacht

---

*) Kant: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Ich habe das Princip nur darum etwas anders ausgedrückt, damit es in die Augen falle, dass die nothwendige Verknüpfung das für die Erfahrung ist, was die extensive und intensive Grösse für die Anschauung und Empfindung ist.

**) Kant: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Ich habe in jedem Grundsatze mit angeben wollen, dass er eine der drei Arten aussagt, wie die Wahrnehmungen untereinander verknüpft werden, so dass diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit verbunden ist, und der Zusammenhang der Wahrnehmungen dadurch objectiv wird. Dass aber das Quantum der Substanz in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird, ist, dünkt mich, schon ein vom Grundsatze der Substantialität abgeleiteter Satz, der zwar in die transscendentale Naturlehre, aber nicht zum Grundsatze der Substantialität gehört.

noch umgekehrt werden kann. *) C. 232.) M. I. 274.)

c. Analogie: Grundsatz der Wechselwirkung:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch mit einander nothwendig verknüpft: dass das Zugleichseyn der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und nicht in eine objective Folge der Zustände verwandelt werden kann. **) (C. 256. M. I. 303.

4.

Postulate der Erfahrungserkenntnifs überhaupt:

Princip derselben.

Alle Erfahrungserkenntnifs steht in nothwendiger Verknüpfung mit den Bedingungen der Erfahrung überhaupt. ***)

---

*) Kant: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung. Da dieser Grundsatz das Gesetz der Causalität selbst ist, so sollte er wohl nicht so ausgedrückt werden, als setze er dies Gesetz noch voraus. Ich habe daher das Gesetz selbst im Grundsatze angegeben.

**) Kant: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Sollte wohl heifsen, die Erfahrung vom Zugleichseyn der Substanzen ist nur dadurch möglich, dass sie in durchgängiger Wechselwirkung sind. Denn der Grundsatz soll die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung aussagen, und nicht die Wechselwirkung als ein blosses Prädicat des Zugleichseyns angeben. Ich habe den Grundsatz, wie oben, ausgedrückt, um die Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden zugleich zu bezeichnen.

***) Dies Princip hat Kant nicht, es ist aber offenbar der allgemeine Satz, der alle Postulate des empirischen Denkens oder der Erfahrungserkenntnifs in sich vereinigt.

Digitized by Google

Dynamische.

a. Poſtulat der Möglichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs möglich — im Gegentheil unmöglich *) (kann ſich unter den Erfahrungen befinden, man kann Erfahrungserkenntniſs davon erlangen — oder nicht.)

b. Poſtulat der Wirklichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs wirklich — im Gegentheil nicht wirklich **) (in der Erfahrung vorhanden — oder nicht.)

c. Poſtulat der Nothwendigkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand nothwendig ***) (muſs in der Erfahrung vorhanden ſeyn, wenn er auch nie empfunden würde, — oder nicht) — (C. 265. f. M. I. 313 — 315.) (C. 200. M. I. 234. Pr. 86).

---

*) Kant: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinſtimmt, iſt möglich.

**) Kant: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

***) Kant: Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig. Man wird leicht einſehen, wenn man die Artikel: Erfahrung, Erfahrungsurtheil, Analogie, Analogien der Erfahrung, Katego-

Digitized by Google

13. Wir wollen nun alles bisherige in einen Begriff zusammen fassen. Man muss aber zuvörderst sich erinnern, dass hier nicht die Rede sey von der Entstehung eines Urtheils über einen Gegenstand der Erfahrung, wozu Beobachtungen und Versuche über diesen Gegenstand den Stoff hergeben, so dass dadurch eine Erkenntniss entspringt, welche man gewöhnlich Erfahrung*) nennt. Hier ist nicht die Rede von der Entstehung dieser Erfahrung, sondern der Erfahrungsgegenstände und ihrer Verknüpfung selbst, also von dem, was dazu nothwendig gehört. Die Entstehung der Erfahrungsurtheile durch Beobachtung, Versuche und Vergleichung mehrerer Erfahrungsgegenstände, ihrer Zustände und der Veränderungen derselben unter einander, gehört in die empirische Psychologie, und würde selbst auch da niemals gehörig entwickelt werden können, ohne die Voraussetzung dessen, was wir jetzt, als zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehörig, untersuchen (Pr. 87.).

14. Erfahrung besteht nun aus Anschauungen und Urtheilen. Urtheile aber aus sinnlichen Anschauungen sind bei weitem noch nicht Erfahrungsurtheile. Denn jene würden nur die besondere und zufällige Verbindung der Wahrnehmungen aussagen, die Erfahrungsurtheile aber sollen eine Erfahrung über-

---

rio u. a. m. durchgedacht hat, dass ich in obiger Tafel nicht etwa von Kant abweiche, oder andere Grundsätze angebe, sondern nur diese Grundsätze theils übereinstimmender, theils den Sinn derselben bestimmter auszudrücken gesucht habe.

*) Hier bedeutet Erfahrung blos die Wahrnehmung dessen, was in einer schon gegebenen Erfahrung zufällig, und durch die Sinne gegeben ist, und das Angeben und Bestimmen dieser Wahrnehmungen durch Urtheile. Es ist z. B. etwas Empirisches, durch Beobachtungen und Versuche die Ursachen des Blitzes entdecken, welches man freilich auch Erfahrung nennt; aber die nothwendige Verknüpfung zwischen der elektrischen Materie und dem Phänomen des Blitzes, durch das Gesetz der Causalität, bringt diese Erfahrung ursprünglich hervor.

Digitized by Google

haupt aussagen. Die Wahrnehmungsurtheile sagen also den Zustand des wahrnehmenden Subjects beim Erkennen aus, die Erfahrungsurtheile aber den Zustand des zu erkennenden Objects oder Gegenstandes. Das Erfahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben in einem Urtheile (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingültig bestimmt, und das ist derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer der zwölf Formen der Urtheile (in 12 A) bestimmt, und der ein Begriff *) von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen ist, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile (die in 12, A, alle aufgestellt sind) vorgestellt werden kann (Pr. 81. f.).

15. Die Sache der Sinne ist, anzuschauen, der Verstand denkt. Denken aber heifst nichts anders, als Vorstellungen in einem Bewufstseyn vereinigen. Denke ich mir z. B. den Tisch, so vereinige ich die Vorstellung des Tischblatts, der Beine, des Schiebkastens in Ein Bewufstseyn, oder stelle mir alles dieses in einer einzigen Vorstellung vor. Diese Vereinigung ist entweder zufällig und subjectiv, oder nothwendig und objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewufstseyn ist das Urtheil; denn wenn ich mir den Tisch vorstelle, so ist diese Vorstellung nichts anders, als ein Inbegriff aller der Urtheile: der Gegenstand hat ein Tischblatt, Beine, Schiebkasten u. s. w. Denken und urtheilen ist also einerlei. Daher sind Urtheile entweder blofs subjectiv, oder auch objectiv. Die logischen Momente aller Urtheile (12, A) sind so viel mögliche Arten, zufällig zu einander kommende Vorstellungen in einem Bewufstseyn zu vereinigen (zu denken). Dienen aber eben dieselben als Begriffe (12 B), so sind sie Begriffe von der

*) Diese Begriffe sind in 12, B alle aufgestellt.

Digitized by Google

nothwendigen Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn. Dieſe Vereinigung in einem Bewuſstſeyn iſt entweder analytiſch, durch die Identität, oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung und Hinzukunft verſchiedener Vorſtellungen zu einander. Ein Erfahrungsurtheil beſteht nun in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn, ſo fern dieſelbe nothwendig iſt. Die reinen Verſtandesbegriffe (12, B.) ſtellen alſo die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vor (Pr. 88. f.).

16. Wenn Urtheile die Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn enthalten, ſo ſind ſie Regeln. Wenn dieſe Regeln die Vereinigung als nothwendig vorſtellen, ſo ſind ſie Regeln *a priori*; werden ſie von keinen andern Regeln weiter abgeleitet, ſo ſind ſie Grundſätze. Da nun diejenigen Urtheile, welche die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn enthalten, und daher, der Form des Denkens nach, die Erfahrung allein möglich machen, von keinem andern Urtheile weiter abgeleitet ſind, ſo ſind ſie die Grundſätze *a priori* möglicher Erfahrungsurtheile (ſie ſind in 12, C. aufgeſtellt) (Pr. 89. f.).

17. Dieſe Grundſätze möglicher Erfahrungsurtheile ſind nun zugleich allgemeine Geſetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden, da Natur der Inbegriff aller Erfahrungsgegenſtände iſt. Folglich iſt hiermit zugleich eine andere Aufgabe, welche die Anfänge aller Naturlehren uns aufgeben, wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? aufgelöſet. Denn

a. das Syſtematiſche einer Wiſſenſchaft iſt hier vollkommen anzutreffen; weil jene logiſche Tafel (12, A) ein logiſches Syſtem ausmacht, das die formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt enthält (S. Kategorie).

b. die Begriffe, welche auf dieſes Syſtem gegründet ſind (12, B.), und die Bedingungen zu allen ſyntheti-

Digitized by Google

ſchen und nothwendigen Urtheilen enthalten, machen eben darum ein transſcendentales Syſtem aus.

c. die Grundſätze (12, C.), vermittelſt deren alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe ſubſumirt werden, machen ein phyſiologiſches d. i. Naturſyſtem aus. Dieſes Naturſyſtem geht vor aller empiriſchen *) Naturerkenntniſs her. Alle Naturerkenntniſs aus der Erfahrung wird durch dieſe erſt möglich gemacht, und ſie kann daher die eigentliche allgemeine und reine, d. i. mit keiner Erfahrungserkenntniſs vermiſchte, Naturwiſſenſchaft genannt werden. Dieſe Naturwiſſenſchaft muſs aber wohl unterſchieden werden von der, die Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft vorträgt. Dieſe enthält zwar auch lauter Principien, die nicht empiriſch ſind (denn darum führen ſie eben den Namen der metaphyſiſchen Anfangsgründe); aber ſie legen doch den empiriſchen Begriff einer Materie zum Grunde, und ſtellen den Umfang der Erkenntniſs dar, deren die Vernunft über dieſen Gegenſtand *a priori* fähig iſt. Jene reine Naturwiſſenſchaft aber handelt, ohne Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Erfahrungsobject, von den Geſetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen. Sie iſt daher die transſcendentale Naturwiſſenſchaft (Pr. 90. N. VII. f.).

18. Das erſte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 1.) ſubſumirt alle Anſchauung in Raum und Zeit unter den Begriff der Gröſse, und iſt in ſo fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite (12, C. 2.) ſubſumirt alle Empfindung, nicht geradezu unter den Begriff der Gröſſe, weil Empfindung weder Raum noch Zeit enthält, ob ſie gleich den ihr correſpondirenden Gegenſtand in beide ſetzt. Allein es iſt zwiſchen Empfindungsvorſtellung (welche durch den Begriff der Realität ge-

*) Durch ſogenannte Erfahrungen in der Phyſik und Chemie.

Digitized by Google

durch) wird auf die Welt, d. h. den gänzlich leeren Begriff der Beziehung in der Welt, durch die Einheitlichkeit, durch die Gesetzlichkeit, durch den Zusammenhang, den gegenseitigen Einfluß der Dinge aufeinander, kurzum durch alles, was unter dem Namen der objektiven Welt in den Lehrbüchern der Physik und Naturgeschichte zusammengefaßt ist. Es ist klar, daß alle diese Dinge nicht in der Welt der bloßen Empfindungen vorhanden sind, sondern daß sie erst durch die Thätigkeit des Verstandes in sie hineingetragen werden müssen[1]. Diese Thätigkeit des Verstandes nennt Kant die Synthesis der empirischen Einbildungskraft, und diese Synthesis ist die Funktion der Kategorien[2]; denn letztere, ob sie gleich Produkte des Verstandes sind, sind doch nicht Verstandesbegriffe.

In die Lehre jener philosophischen Grundsätze, durch welche Prinzipien das Verhältnis der Erscheinungen untereinander, und in welchem sie zu ihrem Ursprunge stehen, ist nun auch die Lehre von der Kausalität eingeschlossen. Kant hat sie in seinen Vorlesungen gewiß ausführlich behandelt, wie dieses aus den Nachschriften seiner Zuhörer hervorgeht.

In der Kritik der reinen Vernunft (1781) sagt Kant: „Alle Erscheinungen existieren, als Begebenheiten, in der Zeit, und müssen, wenn sie dieser gemäß objektiv gesetzt werden sollen, in ihr nach einander bestimmt werden. Folglich kommt jede Begebenheit, jede Veränderung, in der Welt unter dem Gesetze der Kausalität, und dem Prinzip der Möglichkeit aller Ursachen, als Erscheinungen, überhaupt, nach welchem die Reihe der Ursachen, in Ansehung der Erscheinungen, die Sinnenwelt, in Ansehung der Zeitreihe, nur Eine Welt ausmachen, und Naturgesetze, oder Gesetze der Sinnenwelt, nur Einer Natur, als Inbegriff aller Erscheinungen, gedacht werden müssen." (Ausg. v. 1781, S. 197.)

[1] Vgl. die Anmerkung zu S. 384, 2.

[2] Vgl. die Anmerkung zu S. 384, 1.

c. der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), welcher aller Beſtimmung des Zugleichſeyns der Erſcheinungen, in ſo fern daſſelbe durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden ſoll, (12, C. 3. c.)

ſubſumirt werden. Dieſe Grundſätze ſind die eigentlichen (transſcendentalen) Naturgeſetze, welche dynamiſch (oder philoſophiſch) heiſsen können, weil man ſie nicht in der Anſchauung, wie die Gröſsen, darſtellen, ſondern bloſs durch Begriffe denken kann. (Pr. 92. f.).

20. Das vierte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 4. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Erſcheinungen zur Erfahrung überhaupt, daſs ſie durch nothwendige Verknüpfung der Erkenntniſs derſelben mit dem Vermögen der Erfahrung noch eine beſondere Beſtimmung erhalten, nehmlich die, in welcher Erkenntniſskraft der Gegenſtand entſpringt und ſeinen Sitz hat; und iſt ebenfalls in ſo fern eine dynamiſche Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen, nicht unter einander in der Erfahrung, ſondern der Verknüpfung deſſelben mit der Erfahrung überhaupt. Erſcheinungen müſſen

a. mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmen, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind möglich oder bloſs im Verſtande vorhanden (12, C. 4. a.).

b. mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind wirklich oder in den Sinnen vorhanden, hängen mit den Wahrnehmungen zuſammen (12, C. 4. b.); oder

c. mit den formalen und materialen Bedingungen zugleich, ſo daſs der Gegenſtand ſchon durch die bloſſe Vernunft als vorhanden erkannt werden muſs, ſo iſt er, wenn es in einen Begriff vereinigt, oder gedacht wird, nothwendig (12, C. 4, c.).

21. In dieſem Artikel iſt zugleich das Weſentliche im Syſtem der Kategorien (12, B.) gezeigt wor-

den, nehmlich das, warum dies Syſtem allein zur Philoſophie gezählt zu werden verdient. Es iſt nehmlich die wahre Bedeutung dieſer reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt worden. Sie ſind für ſich ſelbſt nichts als logiſche Functionen. So iſt z. B. der Begriff der Allheit diejenige logiſche Function, durch welche allgemeine Urtheile möglich werden, indem durch dieſen Begriff die Subſumtion des Subjects unter den Begriff des Prädicats als allgemein vorgeſtellt wird, nehmlich daſs alle Glieder der Sphäre des Begriffs im Subject unter den Begriff des Prädicats gehören. Als ſolche Functionen, d. i. Einheiten der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, machen ſie nicht den mindeſten Begriff von einem Object an ſich ſelbſt aus; man kann ſich z. B. keine Allheit vorſtellen, wenn man von aller Anſchauung in Raum und Zeit dabei abſtrahirt, denn in der Allheit liegt das Merkmal der Vielheit, und dieſes ſetzt das Zählen voraus, dieſes aber iſt das Hinzuthun einer Einheit zu der andern, welches nur nach einander, das iſt als Beſtimmung der Zeit möglich iſt. Die Kategorien bedürfen alſo, daſs ihnen ſinnliche Anſchauungen zum Grunde liegen, und dienen alsdann nur dazu, empiriſche Urtheile in Anſehung der Functionen zu urtheilen zu beſtimmen, und dadurch zu allgemeingültigen oder Erfahrungsurtheilen zu machen (Pr. 120. f.). S. übrigens Kategorie.

Kant Prolegomenen, §. 2. c, 1. S. 27. — §. 18. — 25. S. 77 — 93. — §. 39. S. 120.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95. — III. Abſchn. §. 10. S. 106. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 200. — 1. S. 202. — 2. S. 207. — 3. S. 218. — A. S. 224. — B. S. 232. — C. S. 256. — 4. S. 265.

Erfüllung des Raums,

expletio ſpatii. So heiſst in der Dynamik die Eigenſchaft der Materie, daſs ſie allem Beweglichen

widerſtehet, das durch ſeine Bewegung in einen gewiſſen Raum einzudringen beſtrebt iſt. (N. 31.); oder, daſs ſie den materiellen Subſtanzen im Raum Widerſtand leiſtet (S. II. 392.).

2. Die Erfüllung des Raums iſt entweder mathematiſch, oder dynamiſch, je nachdem man ſich den Grund dieſer Erfüllung vorſtellt. Die mathematiſche Erfüllung des Raums iſt diejenige, welche auf abſoluter Undurchdringlichkeit, d. i. auf der Vorausſetzung, daſs die Materie, als ſolche, gar keiner Zuſammendrückung fähig ſey, beruht; die dynamiſche Erfüllung des Raums iſt diejenige, die auf relativer Undurchdringlichkeit, d. i. auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wächſt (N. 40.), ſ. Bewegung, 7.

Erhaben,

ſ. Erhabenheit.

Erhabene,

ſ. Erhabenheit.

Erhabenheit,

ſublimitas. So nennt man diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs er ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, über alle Vergleichung groſs iſt (U. 80. 84.). Sie muſs aber eigentlich im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Gegenſtande geſucht werden, deſſen Beurtheilung die Stimmung der Erhabenheit veranlaſst (M. II. 561. U. 95.). Dieſe Stimmung entſteht allemal, wenn wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur auſser uns (ſo fern ſie auf uns einflieſst), überlegen zu ſeyn uns bewuſst werden können. Alles, was das Gefühl unſrer Ueberlegenheit in uns erregt, heiſst daher erhaben (M. II. 578. U. 109.).

Digitized by Google

2. Erhaben iſt das, was durch ſeinen Widerſtand gegen das Intereſſe der Sinne unmittelbar gefällt (M. II. 588. U. 115.). Eine ägyptiſche Pyramide iſt z. B. erhaben; denn das Intereſſe der Sinne bei der Anſchauung derſelben iſt, das Ganze derſelben in Eine Sinnenvorſtellung (Anſchauung) zuſammen zu faſſen, nun fühlt ſich aber dabei die Einbildungskraft zu ſchwach, dieſe Idee des Ganzen in der Anſchauung zu erreichen, und dieſer Widerſtand des Gegenſtandes (der Pyramide) gegen das Intereſſe der Sinne (ſich dieſelbe ganz in der Anſchauung darzuſtellen) verſetzt in ein rührendes Wohlgefallen. Wir ſollten alſo nicht den Gegenſtand (die Pyramide) erhaben, ſondern zur Darſtellung der Erhabenheit im Gemüth tauglich nennen (U. 76.). Das ſind nun diejenigen Gegenſtände der Natur, deren Anſchauung die Idee ihrer Unendlichkeit mit ſich führt (U. 93.). Die Beſtrebung zur Zuſammenfaſſung überſchreitet hier das Vermögen der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Gröſsenſchätzung, d. i. in der durch bloſse Anſchauung, welche ihre Grenze hat; alſo betrifft die Beurtheilung, daſs der Gegenſtand erhaben ſey, nur die Gemüthsſtimmung des Subjects (nicht das Object oder den Gegenſtand) (M. II. 559. U. 93. f.).

3. Kant handelt im zweiten Buche des erſten Theils der Critik der Urtheilskraft die Analytik des Erhabenen ab (U. 74. — 131.), d. i. denjenigen Theil der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft, der das Geſchäft des Beurtheilungsvermögens des Erhabenen in ſeine Elemente auflöſet. Er macht zuerſt einen Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen, indem er das Schöne und Erhabene mit einander vergleicht, die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen beiden zeigt, und darauf aufmerkſam macht, daſs die Erhabenheit nicht in dem Gegenſtande, ſondern in uns liegt (U. 23.).

A. Das Erhabene kömmt nehmlich mit dem Schönen darin überein, daſs

a. beides für ſich ſelbſt gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie etwa das Angenehme);

b. beides ein Reflexionsurtheil vorausſetzt (d. i. ein Urtheil über eine gegebene Vorſtellung, die im Gemüth mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund dieſen Zuſtand des Gemüths zu erhalten);

c. beides liegt alſo die Einſtimmung der Einbildungskraft mit dem Verſtandde zum Grunde; daher ſind auch

d. beiderlei Urtheile einzelne; und

e. ſubjectiv-allgemeingültige (M. II. 534. U. 74.).

B. Das Erhabene iſt darin vom Schönen unterſchieden, daſs

a. das Erhabene die Unbegrenztheit am Gegenſtande, das Schöne die Begrenzung (Form) des Gegenſtandes betrifft; ſo daſs

b. das Erhabene für die Darſtellung eines unbeſtimmten Vernunftbegriffs (einer Idee), das Schöne für die Darſtellung eines unbeſtimmten Verſtandesbegriffs (der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen Zweck) genommen zu werden ſcheint; und

c. das Wohlgefallen im Gefühl des Erhabenen mit der Vorſtellung der Quantität (Gröſse), das Wohlgefallen im Gefühl des Schönen mit der Vorſtellung der Qualität (Beſchaffenheit) verbunden iſt;

d. das Erhabene nur indirecte (durch augenblickliche Hemmung und darauf ſogleich folgende deſto ſtärkere Ergieſsung der Lebenskräfte), das Schöne aber directe ein Gefühl des Lebens bei ſich führt; und daher

Digitized by Google

e. das Erhabene als Rührung die Einbildungskraft auf eine ernſthafte Weiſe beſchäftigt und mit Reizen unvereinbar, das Schöne aber mit Reizen und einer ſplendiden Einbildungskraft vereinbar iſt; ſo daſs

f. das Wohlgefallen am Erhabenen bloſs negative Luſt (Bewunderung), das Wohlgefallen am Schönen aber poſitive Luſt genannt zu werden verdient;

g. das Erhabene der Form nach zweckwidrig, das Schöne zweckmäſsig für unſre Urtheilskraft erſcheint;

h. das Erhabene der Einbildungskraft unangemeſſen, das Schöne als ein Gegenſtand, der für unſre Urtheilskraft gleichſam vorherbeſtimmt iſt, erſcheint;

i. das Erhabene gleichſam gewaltthätig für die Einbildungskraft iſt, das Schöne aber an ſich einen Gegenſtand des Wohlgefallens ausmacht.

(M. II. 536. U. 75.).

4. Das Erhabene wird aber eingetheilt in das Mathematiſch-Erhabene und das Dynamiſch-Erhabene (U. 79.). Die Eintheilung gründet ſich auf die verſchiedene Beziehung der mit der Beurtheilung des Gegenſtandes verbundenen Bewegung des Gemüths, beim Gefühl des Erhabenen, auf das Erkenntniſs- oder auf das Begehrungsvermögen. Das Mathematiſch-Erhabene iſt, wenn das Gemüth bei der Beurtheilung eines Gegenſtandes eine Bewegung empfindet, die auf das Erkenntniſsvermögen bezogen wird, da denn der Gegenſtand mathematiſch-erhaben heiſst; mit dem Dynamiſch-Erhabenen verhältes ſich eben ſo in Anſehung des Begehrungsvermögens. Die Natur im äſthetiſchen Urtheile als Gröſse, die wir äſthetiſch nicht zuſammenfaſſen können, aber die doch unſre Vernunftidee vom Unendlichen nicht erreicht, iſt mathematiſch erhaben; als Macht aber, der wir als Sinnen-

Digitized by Google

weſen nicht widerſtehen würden, die aber über uns als frei handelnde Vernunftweſen keine Macht hat, iſt ſie dynamiſch-erhaben. Man muſs ſich aber nicht wirklich fürchten, um das Dynamiſch-erhabene zu fühlen, denn an einem Schrecken kann man kein Wohlgefallen finden; ſondern man denkt ſich nur den Fall, da wir der Macht vergeblich Widerſtand thun werden. So iſt der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt dynamiſch-erhaben; aber in Ruhe iſt er mathematiſch-erhaben. Die Natur wird alſo in unſerm äſthetiſchen Urtheile als dynamiſch-erhaben beurtheilt, wenn die Darſtellung ihrer Macht dem Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung ſelbſt über die Natur fühlbar macht. Das Wohlgefallen betrifft hier nur die ſich in ſolchem Falle entdeckende Beſtimmung unſers Vermögens (M. II. 575.), ſo wie die Anlage zu demſelben in unſrer Natur iſt (U. 102 — 106.). Die Natur wird aber als mathematiſch-erhaben beurtheilt, wenn die Darſtellung ihrer bloſſen Gröſse (Quantität) alles dieſes bewirkt.

5. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt nun,

A. der Quantität nach, allgemeingültig, denn ich verlange, ein jeder ſoll den Gegenſtand erhaben finden (U. 82.). Da erhaben ſo viel als über alle Vergleichung groſs heiſst, ſo giebt es keinen Maaſsſtab für das Erhabene, und es iſt alſo eine Gröſse, die bloſs ſich ſelber gleich iſt (U. 84.). Folglich iſt das erhaben, mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt (U. 84.), und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweiſet, das jeden Maaſsſtab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II. 549.). Zu der Idee des Erhabenen wird die äſthetiſche Gröſsenſchätzung erfordert, erreicht dieſe bei einem Gegenſtande ihr Maximum (ihre äuſserſte Grenze), ſo führt der Gegenſtand in unſrer Beurtheilung deſſelben die Idee des Erhabenen mit ſich (U. 85. f.). Zu einem reinen äſthetiſchen Urtheile über das Erhabene muſs man dieſes an einer Gröſse in der rohen Natur aufzeigen; denn in dieſer Art der

Digitized by Google

Vorſtellung enthält die Natur nichts Ungeheueres (denn das iſt dasjenige, was durch ſeine Gröſse den in ſeinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtet; ein reines Urtheil über das Erhabene muſs aber, als äſthetiſch, gar keinen Zweck des Gegenſtandes zum Beſtimmungsgrunde haben). Beiſpiele vom Mathematiſch-Erhabenen der Natur in der bloſsen Anſchauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht ſowohl ein gröſserer Zahlenbegriff (denn dieſe Zuſammenfaſſung hat für uns keine Grenze, man kann ſie ſo weit treiben, als man will, allein ſie iſt bloſs logiſch, im Verſtande, nicht äſthetiſch, in der Anſchauung), als vielmehr groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben wird (M. II. 562. U. 95.).

6. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt ferner,

B. der Qualität nach, ohne Intereſſe; denn es beſteht eigentlich in der Achtung für unſere eigene Beſtimmung (zu der es gehört, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne für uns Groſses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen) (U, 96.). Die Qualität des Gefühls des Erhabenen iſt, daſs es ein Gefühl der Unluſt über das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen an einem Gegenſtande iſt, die (der Relation nach) darin doch zugleich als zweckmäſsig vorgeſtellt wird; indem unſer eigenes ſinnliches Unvermögen uns das Bewuſstſeyn eines unbeſchränkten Vermögens (der Ideen im Theoretiſchen ſowohl, als Praktiſchen) entdeckt (M. II. 567. U. 100.). Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo ein Gefühl der Unluſt aus der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Gröſsenſchätzung zur Gröſsenſchätzung der Vernunft (ſo wohl der bloſsen Gröſse oder Quantität beim Mathematiſch-erhabenen, als auch der Macht beim Dynamiſch-erhabenen), und eine dabei zugleich geweckte Luſt, aus der Uebereinſtimmung eben dieſes Urtheils der Unangemeſſenheit des gröſsten ſinnlichen Vermögens, ſo fern die Beſtrebung doch für uns Ge-

ſetz iſt. Es iſt nehmlich für uns Geſetz (der Vernunft), und gehört zu unſerer Beſtimmung, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne Groſses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen, und ſo wird durch jene Unluſt die Luſt an dieſer unſrer überſinnlichen Beſtimmung geweckt (M. II. 564. U. 97. f.). Das Gemüth fühlt ſich aber in der Vorſtellung des Erhabenen in der Natur bewegt, oder es iſt mit dieſer Vorſtellung das Gefühl der Rührung verbunden (U. 43); da es in dem äſthetiſchen Urtheile über das Schöne der Natur in ruhiger Contemplation iſt. Dieſe Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erſchütterung verglichen werden, d. i. mit einem ſchnell wechſelnden Abſtoſsen und Anziehen eben deſſelben Objects; denn ſie wird vermittelſt augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ſtärkerer Ergieſsung der Lebenskraft gewirkt. Das Ueberſchwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem ſie in der Auffaſſung getrieben wird) iſt für ſie gleichſam ein furchtbarer Abgrund, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Ueberſinnlichen geſetzmäſsig, mithin für die Sinnlichkeit abſtoſsend und für die Vernunft anziehend. Das Urtheil ſelbſt aber bleibt hierbei immer nur äſthetiſch, weil es bloſs das ſubjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) als harmoniſch vorſtellt, ohne einen beſtimmten Begriff vom Object zum Grunde zu haben. So wie nehmlich Einbildungskraft und Verſtand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, ſo bringen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäſsigkeit der Gemüthskräfte hervor (M. II. 565. U. 98. f.).

7. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt alſo,

C. der Relation nach, ſubjectiv zweckmäſsig. Wenn nehmlich eine Gröſse beinahe das äuſserſte unſeres Vermögens der Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung erreicht, und die Einbildungskraft doch

Digitized by Google

durch die Zahlgröſsen zur äſthetiſchen Zuſammenfaſſung in eine gröſsere Einheit aufgefordert wird, ſo fühlen wir uns im Gemüth als äſthetiſch in Grenzen eingeſchloſſen, und das macht Unluſt, aber die Vernunft findet dieſe und alle äſthetiſche Zuſammenfaſſung zu klein für ihre Idee, und das macht Luſt. Welches iſt hier alſo die ſubjective Zweckmäſſigkeit, und wodurch wird ſie als Norm (Richtmaaſs) vorgeſchrieben, um in der bloſsen Gröſsenſchätzung einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen zu finden? In einer äſthetiſchen Gröſsenſchätzung iſt die Zuſammenfaſſung zur Einheit des Maaſses durch die Einbildungskraft allein für ſie zweckmäſsig (U. 100. f.). Nun hat aber die äſthetiſche Zuſammenfaſſung, in eine Anſchauung der Einbildungskraft ihre eigene Grenze. Die Vernunft aber fordert Zuſammenfaſſung aller gegebenen Gröſsen in Eine Anſchauung (Totalität), und für alle Glieder einer fortwachſenden Zahlreihe Darſtellung, und nimmt ſelbſt das Unendliche von dieſer Forderung nicht aus, vielmehr will ſie daſſelbe als ganz gegeben gedacht haben (M. II. 557. U. 91. f.). Das Unendliche aber iſt ſchlechthin groſs, und es als ein Ganzes auch nur denken zu können (unter einem Begriffe ganz zuſammen zu faſſen), erfordert ein überſinnliches Vermögen (Vernunft) im menſchlichen Gemüthe (M. II. 558. U. 92. f). Die Einbildungskraft und Vernunft bringen alſo hier durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäſsigkeit der Gemüthskräfte hervor, d i. machen, daſs wir uns, durch das unangenehme Gefühl unſrer ſinnlichen (theoretiſchen oder praktiſchen) Ohnmacht, unſres, der ganzen Natur (der Erkenntniſs und dem Willen nach) weit überlegenen überſinnlichen Vermögens, mit einem Gefühl der Luſt, bewuſst werden (U. 98. f.). Das Zuſammenfaſſen einer Vielheit in die Einheit iſt eine ſubjective Bewegung der Einbildungskraft, die dem innern Sinne (in welchem alles, wegen der Zeit, in einer Folge und nicht auf einmal, angeſchauet werden kann) Gewalt

anthut, welche aber doch für die ganze Beſtimmung des Gemüths als zweckmäſsig beurtheilt wird (U. 99. f.). Folglich wird die Unluſt im Gefühl des Erhabenen als zweckmäſsig vorgeſtellt (U. 100. f. M. II. 568.).

8. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt endlich,

D. der Modalität nach, nothwendig zweckmäſſig. Mit unſerm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir aber uns nicht leicht Eingang bei Andern verſprechen, weil zu einem ſolchen Urtheil eine gröſsere Cultur der Erkenntniſsvermögen erforderlich iſt (M. II. 579.). Was wir daher erhaben nennen, das wird dem rohen Menſchen bloſs abſchreckend vorkommen (U. 110. f.). Darum hat es aber doch ſeine Grundlage in der menſchlichen Natur, nehmlich in der Anlage zum Gefühl für praktiſche Ideen (dem Moraliſchen) (M. II. 581. U. 111. f.). Hierauf gründet ſich nun die Nothwendigkeit der Beiſtimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, daſs wir nehmlich Jemanden das Gefühl abſprechen (U. 112.). Vom Zuſammenhange des Gefühls des Erhabenen mit dem überſinnlichen Subſtrat ſ. Ueberſinnliches.

9. Kant hat Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II. 289. — 379.) geſchrieben, ſ. Schönheit. Er handelt in denſelben, in vier Abſchnitten, von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühls vom Erhabenen und Schönen; von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt; von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beider Geſchlechter; und von den Nationalcharaktern, in ſo fern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Erkennen,

real denken, *cognoſcere, connoitre.* Sich Begriffe machen, die, nicht nur keinen Widerſpruch enthalten,

ſondern auch einen möglichen Gegenſtand haben, der durch ſie gedacht wird. Sich einen Begriff machen, heiſst, denken, dieſem Begriffe aber objective Gültigkeit beilegen, heiſst, erkennen. Objective Gültigkeit heiſst aber die reale Möglichkeit des Begriffs, oder daſs der Gegenſtand, der durch ihn gedacht wird, mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) zuſammenhängt, d. i. ſich unter den Erſcheinungen befinden kann (C. XXVI.).

2. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerlei. Zum Erkenntniſſe gehören nehmlich zwei Stücke:

a. der Begriff; dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Kategorie);

b. die Anſchauung, dadurch der Gegenſtand gegeben wird.

Könnte dem Begriffe gar keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniſs von irgend einem Dinge möglich; weil es dann nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könnte. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich, wie es Kant in der tranſcendentalen Aeſthetik ſo wohl von den äuſſerlichen, als auch von den innerlichen Anſchauungen bewieſen hat, alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff (eine Kategorie) bei uns nur Erkenntniſs werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Dieſe Gegenſtände der Sinne müſſen aber ſogar durch Erfahrung gegeben ſeyn; weil wir durch Beſtimmung der *a priori* vorgeſtellten Gegenſtände, z. B. der reinen Anſchauung (in der Mathematik), nur Erkenntniſſe von den Dingen ihrer Form nach bekommen, alſo nur in der Vorausſetzung, daſs es Dinge giebt, die in dieſer Form angeſchauet werden (C. 146. f.).

Digitized by Google

3. Wenn ich z. B. eine Kraft denke, ſo erkenne ich noch nichts. Ich denke bloſs

a. den Begriff (des reinen Verſtandes, oder die Kategorie) der Cauſalität. Wenn ich aber einem Cörper bewegende Kraft beilege, ſo habe ich

b. einen Gegenſtand der Sinne, den ich durch den Begriff der bewegenden Kraft erkenne, nehmlich den Cörper. Ich erkenne ihn, heiſst aber, ich beſtimme den Begriff dieſes in der Anſchauung gegebenen Gegenſtandes, durch das, was ihm entweder durch etwas, was ich an ihm wahrnehme, oder als Bedingung ſeiner Möglichkeit zukömmt. Hier iſt es das Letztere, denn ein Cörper könnte nicht in dem Verhältniſſe (Relation) zu einem andern ſtehen, daſs er das Eindringen dieſes andern Cörpers, in den Raum, in welchem er ſich befindet, verhinderte, wenn er nicht eine Kraft hätte, welche die Bewegung des eindringenden Cörpers vermindern, und endlich bis auf Null bringen könnte, d. i. eine bewegende Kraft. Folglich iſt die bewegende Kraft des Cörpers ein weſentliches Stück deſſelben, nehmlich dasjenige, wodurch es den Raum, den er einnimmt, erfüllt. Eben ſo erkenne ich einen Menſchen, wenn ich mir ſeine Cauſalität als einen Verſtand denke; weil ich durch die Erfahrung weiſs, daſs der Menſch nach Zwecken und Regeln, die auf dieſe Zwecke gerichtet ſind, handeln kann. Nun kann ich auch einem überſinnlichen Weſen (z. B. Gott) bewegende Kraft und einen Verſtand beilegen, weil die Moralität dieſes von Gott nothwendig vorausſetzt. Das iſt aber ein bloſses Denken, denn es fehlt mir an der Anſchauung, ich kann ihn mir weder in irgend einem Orte im Raume, noch nach Zwecken handelnd vorſtellen, weil beides Sinnlichkeit, das erſte die Form, das zweite die Materie derſelben, welche uns allein Zwecke giebt, vorausſetzt. Dieſes Denken kann demohngeachtet Realität haben, weil nehmlich die Moralität ein ſolches überſinnliches Weſen nothwendig vorausſetzt, und ich mir alſo daſſelbe nach der Analogie mit einer bewegenden Kraft und ei-

Digitized by Google

nem Verſtande denken muſs. Aber ich erkenne dadurch nichts (U. 479.), ſ. Analogie, 21.

4. Die Vernunft erkennt nun zwar auch *a priori* Objecte (z. B. in der Mathematik), aber auch die Begriffe von dieſen ſind für ſich nicht Erkenntniſſe, auſser ſo fern man vorausſetzt, daſs es Dinge giebt, die ſich der Form jener Objecte gemäſs uns darſtellen laſſen (P. 77. C. 147.), ſ. übrigens: Denken und Erkenntniſs.

Kant. Critik der rein. Vern Vorrede zur zweiten Aufl. S XXVI. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II Hauptſt. II. Abſchn §. 22. S. 146. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. Allgem. Anmerk. zur Teleologie. S. 479 f.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. I. S. 77.

Erkenntniſs,

cognitio, connoiſſance. Die beſtimmte Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object (d. i. das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt, (C. 137.) *) ſ. Erkennen.

Das Object, auf das eine gegebene Vorſtellung bezogen wird, heiſst das Object oder der Gegenſtand

*) Kant ſcheint einen Unterſchied zu machen zwiſchen Erkenntniſs, wenn es ſubjective und wenn es objective genommen wird. Die gegebene Erklärung iſt die ſubjective Bedeutung, da ſie nehmlich als etwas im Subject betrachtet wird, dann gebraucht er das Wort im weiblichen Geſchlecht, und ſagt, die Erkenntniſs; betrachtet er aber Erkenntniſs objectiv, als einen Gegenſtand (Product der erſtern), der auch erkannt werden kann, wodurch man die Erkenntniſs von dem bekömmt, was Erkenntniſs überhaupt, oder auch eine beſondere Erkenntniſs iſt, ſo gebraucht er das Wort geſchlechtlos, und ſagt, das Erkenntniſs iſt eine objective Perception (C. 376.).

Digitized by Google

der Erkenntnifs (*res cognoscibilis*). Die Erkenntniffe *a priori* haben zwar auch ihren Gegenftand, allein derfelbe verdient doch nur in fo fern diefen Namen, in fo fern man vorausfetzt, dafs es Dinge giebt, die fich der Form diefer Gegenftände gemäfs darftellen laffen. Diefe Gegenftände der reinen Erkenntnifs find folglich nichts anders als die Formen *a priori* der wirklichen Gegenftände. Der Triangel des Mathematikers ift der Gegenftand einer reinen Erkenntnifs *a priori*, aber er ift doch eigentlich kein wirklicher d. i. realer Gegenftand, fondern nur die Form eines hölzernen oder meffingenen, kurz jedes Triangels in der Erfahrung (U. 454), f. Erkennen, 4. Ich bemerke noch, dafs es wohl erlaubt ift, eine blofse Vorftellungsart Erkenntnifs zu nennen, wenn fie ein Princip nicht der theoretifchen Beftimmung des Gegenftandes ift, was er an fich ift, fondern der praktifchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäfsigen Gebrauch derfelben werden foll. In diefer Bedeutung fagt man die Erkenntnifs Gottes (U. 257.).

Ich will nun die verfchiedenen Arten der Erkenntniffs alphabetifch anführen:

1. *a pofteriori*, empirifche, mechanifche (C. 749.), die nur durch Erfahrung möglich ift (C. 2.), oder ihre Quellen in der Erfahrung hat (C. 2.), die durch Wahrnehmungen ein Object beftimmt (C. 215). Z. B. die Erkenntnifs der Befchaffenheit des Goldes, f. *Apofteriori*.

2. *a priori*, die von der Erfahrung und felbft von allen Eindrücken der Sinne unabhängig ift (C. 2.); nicht die von diefer oder jener, fondern die fchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ift (C. 2. f.). Z. B. eine jede Veränderung hat ihre Urfache. Diefe Erkenntnifs *a priori* halten diejenigen für ein Hirngefpinft, welche, wie Epikur, alles aus der Erfahrung (den Wahrnehmungen) ableiten. Allein diefe können die Nothwendigkeit

Digitized by Google

in dem Satze, daſs alle Veränderung eine Urſache habe, und die Allgemeinheit deſſelben nicht zeigen, ſondern müſſen, wenn ſie conſequent ſeyn wollen, hinzuſetzen, ſo weit man bisher die Erfahrung gemacht habe. Sie wiſſen alſo auch nicht mit Sicherheit, ob die Veränderungen, deren Urſachen man noch nicht weiſs, auch eine Urſache haben. Aber ſelbſt der Begriff der Urſache ändert nach ihrer Vorſtellung ſein Weſen. Denn Urſache iſt, das, was nothwendig und allemal vor einer Veränderung (der Wirkung) hergeht. Nach ihrer Vorſtellung kann die Urſache nicht nothwendig, ſondern nur zufällig, nicht allemal, ſondern nur gemeiniglich, vor der Veränderung, die ihre Wirkung heiſst, hergehen. Denn die Wahrnehmung giebt uns bloſs eine zufällige und einzelne Wirklichkeit, aber nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſ. *A priori.* Wer aber gar beweiſen könnte, es gäbe keine Erkenntniſs *a priori*, der würde damit beweiſen, daſs es keine Vernunfterkenntniſs gäbe, denn Vernunfterkenntniſs und Erkenntniſs *a priori* iſt einerlei. Das hieſse aber auch beweiſen, daſs wir nicht ſchlieſsen können, denn wenn ich ſchlieſse, ſo erkenne ich ja ohne alle Erfahrung aus den Vorderſätzen, und dieſe Erkenntniſs iſt mit Nothwendigkeit verbunden und allgemein; ſie giebt, wenn der Schluſs richtig iſt, allemal eine objective Erkenntniſs, oder eine ſolche, die mit dem Object übereinſtimmt. Das Schlieſsen iſt eine Verbindung *a priori* (M. II, 175. P. 23.).

3. analytiſch, ſ. ſynthetiſch.

4. aus Begriffen, philoſophiſche, discurſive, ſ. Discurſiv und Acroamatiſch.

5. aus der Conſtruction der Begriffe, mathematiſche, ſ. Acroamatiſch und Conſtruction.

6. aus Principien, intellectuelle, rationale, *cognitio ex principiis*, diejenige, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Z. B. jeder Vernunftſchluſs iſt eine Form der

Ableitung einer Erkenntniſs aus einem Princip. Denn der Oberſatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daſs alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird.

Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;

Schluſsſaatz: Alſo iſt Cajus ſterblich.

Sterblich iſt hier der Begriff, der da macht, daſs alles, was unter der Bedingung deſſelben, Menſch, im Unterſatz ſubſumirt wird, wie hier Cajus, aus dem Begriff, ſterblich, nach dem Princip, alle Menſchen ſind ſterblich, für ſterblich erkannt wird C. 357. 864).

7. discurſive, ſ. aus Begriffen.

8. empiriſche, ſ. *Apoſteriori.*

9. hiſtoriſche, *cognitio ex datis*, objectiv, eine Erkenntniſs, die urſprünglich bloſs durch Wahrnehmung gegeben werden, und nicht aus einer andern Erkenntniſs (aus Principien), noch weniger *a priori* abgeleitet werden kann, z. B. daſs Jemand im Zorn geſcholten hat; ſubjectiv, eine Erkenntniſs, die derjenige, der ſie beſitzt, entweder durch unmittelbare Erfahrung, oder durch Erzählung, oder durch Belehrung (allgemeiner Erkenntniſſe) erlangt hat. Z. B. der, welcher ein Syſtem der Philoſophie, etwa das Wolfiſche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundſätze, Erklärungen und Beweiſe, zuſammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, hat doch keine andere, als vollſtändige hiſtoriſche Erkenntniſs der Wolfiſchen Philoſophie; denn er weiſs und urtheilt nur ſo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, ſo weiſs er nicht, wo er eine andere hernehmen ſoll. Er bildete ſich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen iſt nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniſs entſprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein

Digitized by Google

Vernunfterkenntniſs war, ſo iſt es doch, ſubjectiv, bloſs hiſtoriſch. Er hat gut gefaſst und behalten, d. i. gelernt, und iſt ein Gipsabdruck von einem lebenden Menſchen (C. 864.).

10. hyperphyſiſche, ſ. ſpeculative.

11. intellectuelle, ſ. aus Principien.

12. mathematiſche, durch die Conſtruction des Begriffs, ſ. Acroamatiſch und Conſtruction.

13. metaphyſiſche, jenſeit der Erfahrung liegende Erkenntniſs. Bei ihr liegt weder äuſsere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik, noch innere, welche die Grundlage der empiriſchen Pſychologie iſt, zum Grunde. Sie iſt alſo Erkenntniſs *a priori*, oder aus reinem Verſtande und reiner Vernunft. Sie unterſcheidet ſich von der mathematiſchen Erkenntniſs dadurch, daſs ſie reine philoſophiſche Erkenntniſs iſt. Sie muſs übrigens lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen (reine Sinnlichkeit, reiner Verſtand und reine Vernunft). Z. B. die Erkenntniſs von Gott (Pr. 24.)

14. philoſophiſche, ſ. aus Begriffen.

15. praktiſche, diejenige, welche es bloſs mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat (P. 36.), oder, eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da ſeyn ſoll (C. 661). Z. B. du ſollſt nicht lügen.

16. rationale, intellectuelle, ſ. aus Principien.

17. reine, eine ſolche Erkenntniſs *a priori*, der gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt. Z. B. der Begriff der Urſache. Der Satz aber: jede Veränderung hat ihre Urſache, iſt zwar *a prori*, aber enthält keine reine Erkenntnis; denn die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat iſt *a priori*, aber das Subject, Veränderung, iſt aus der Erfahrung (C. 3.).

Digitized by Google

18. ſpeculative, hyperphyſiſche (Pr. 74), eine ſolche, die auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntnifs, oder phyſiſchen Erkenntnifs, entgegengeſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können. Z. B. es iſt ein Gott, iſt eine ſpeculative Erkenntnifs; das Gold iſt ſchwer, eine Naturerkenntnifs (C. 662. f. M. I, 777.).

19. ſynthetiſche, eine ſolche Erkenntnifs, welche Begriffe mit einander verknüpft, die nicht in einander enthalten ſind. Z. B. einige Cörper ſind ſchwer, denn der Begriff ſchwer iſt in dem Begriff Cörper nicht enthalten, wird in dem Begriff Cörper (etwas, das einen Raum erfüllt, und zwiſchen Grenzen eingeſchloſſen iſt) nicht wirklich gedacht. Sie vergröſsert ſtets die Erkenntnifs, hier die vom Cörper, indem ſie zu dem Begriffe vom Cörper etwas hinzu thut, und heifst eben daher ſynthetiſch (zuſammenſetzend, hinzuthuend) (Pr. 25). Sie iſt der analytiſchen Erkenntnifs entgegengeſetzt, welche blofs eine Entwickelung deſſen iſt, was in einem Begriffe enthalten iſt. Z. B. alle Cörper ſind ausgedehnt, iſt blofs eine Entwickelung des Begriffs Cörper, denn ohne den Begriff der Ausdehnung habe ich gar keinen Begriff von einem Cörper (Pr. 25.)

20. theoretiſche, eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da iſt (C. 661); z. B. ein Cörper iſt ſchwer. Theoretiſche Erkenntnifs der Vernunft heifst diejenige Erkenntnifs der Vernunft, die ſo auf ihren Gegenſtand bezogen wird, dafs ſie dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden mufs) blofs beſtimmt (C. IX). Es giebt nur zwei ſolcher Erkenntniſſe, welche ihre Objecte *a priori* beſtimmen können: Mathematik und Phyſik; die erſtere kann es ganz rein, die zweite wenigſtens zum Theil rein, dann aber auch nach Maafsgabe anderer Erkenntnifsquellen als der der reinen Vernunft (C. X.).

Digitized by Google

21. transſcendentale, eine ſolche, die ſich mit unſrer Erkenntniſsart von Gegenſtänden überhaupt beſchäftigt, ſo fern dieſe Erkenntniſsart *a priori* möglich ſeyn ſoll (C. 25); oder, wodurch wir erkennen, daſs und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich ſind. Z. B. die Erkenntniſs, daſs der Raum eine Form der Anſchauung *a priori* iſt. Nicht eine jede Erkenntniſs *a priori* iſt alſo transſcendental (z. B. die Geometrie); aber eine jede transſcendentale Erkenntniſs iſt *a priori*, denn die Erkenntniſs davon, wie Erkenntniſs *a priori* entſpringt, und daſs ſie Erkenntniſs *a priori* iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſpringen (C. 80.).

22. unmittelbare, zwiſchen welcher und dem Gegenſtande nicht noch eine andere Erkenntniſs iſt. Z. B. Erkenntniſs durch Anſchauung iſt eine unmittelbare, weil die Anſchauung uns den Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt. Dagegen iſt die Erkenntniſs durch Begriffe eine mittelbare, weil zwiſchen derſelben und dem Gegenſtande noch die Anſchauung liegt. Wenn ich den Garten zu Wörlitz ſelbſt ſehe, ſo bekomme ich eine unmittelbare Erkenntniſs deſſelben (durch Anſchauung); wenn ich ihn beſchreiben höre, nur eine mittelbare. (C. 33.).

23. Zu den Erkenntniſſen wird auch die bloſse Anſchauung gerechnet, aber etwa ſo, wie man die Eins zu den Zahlen rechnet. Sie iſt ein nothwendiger Beſtandtheil aller Erkenntniſs, wenn dieſe nicht ein Hirngeſpinſt, oder ein bloſs leerer Gedanke ſeyn ſoll. Aber durch die Anſchauung allein habe ich zwar den Gegenſtand vor mir, aber ich erkenne ihn eigentlich noch nicht, indem noch nicht einmal die Vorſtellung, daſs ich einen Gegenſtand anſchaue, in mir iſt, denn dieſe Vorſtellung iſt ſchon ein Gedanke. Denn die Anſchauung ohne Begriffe iſt blind. Man kann daher nur uneigentlich ſagen, das Anſchauen iſt die eine Art zu erkennen. Aber ſicher iſt es, daſs es

Digitized by Google

ohne Anſchauung keine Erkenntniſs giebt. Denn man kann ohne Anſchauung nie ſicher ſeyn, daſs die Begriffe, die wir uns machen, nicht leer ſind. Da wir nun das Ueberſinnliche nicht anſchauen können, ſo giebt es für uns über die Gegenſtände der Sinne hinaus keine Erkenntniſs, es iſt nicht möglich, dieſelben theoretiſch zu beſtimmen, weil uns nichts zu der Beſtimmung derſelben gegeben iſt, ſ. Ueberſinnliches (E. 7.).

Erkenntniſsvermögen,

facultas cognoſcendi. Das Vermögen des Gemüths, das Daſeyn und die Veränderungen der Gegenſtände zu beſtimmen.

1. Das Erkenntniſsvermögen iſt ein ſinnliches (Sinnlichkeit), wenn man durch daſſelbe unmittelbare Vorſtellungen (Anſchauungen) von dem Daſeyn der Gegenſtände und ihren Veränderungen empfängt. So erhalte ich durch mein Geſicht eine unmittelbare Vorſtellung von meinem Garten, durch mein Gehör eine unmittelbare Vorſtellung von der Muſik in dem benachbarten Zimmer, durch meinen Geruch eine unmittelbare Vorſtellung von der Ausdünſtung einer Blume u. ſ. w. Dieſe Sinne gehören alſo zu meinem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen. Dieſes ſinnliche Erkenntniſsvermögen kann uns alſo nicht die Gegenſtände darſtellen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur in ihren Verhältniſſen zur menſchlichen Natur, z. B. wie ſie als räumlich erſcheinen, welches ſie darum nicht an ſich ſind, ſ. Sinnlichkeit.

2. Das Erkenntniſsvermögen iſt ein vernünftiges (Verſtand in der weiteſten Bedeutung des Worts), wenn man vermittelſt deſſelben das Daſeyn und die Veränderungen der Gegenſtände durch Begriffe beſtimmt (O. 122), ſ. Verſtand. Es begreift den Verſtand, die Urtheilskraft und die Vernunft (in der engſten Bedeutung der Worte Verſtand und Vernunft) in ſich.

3. Sollen beide Erkenntniſsvermögen wirken, ſo müſſen ſie wodurch zur Ausübung erweckt werden; dieſes

Digitized by Google

Erkenntnistheoretischen Erklären. Erklärung ist gleichsam dadurch, daß Gegenstände unter diese Gesetze und Regeln von uns, durch Urteilskraft, subsumiert werden, theils unsere Vorstellungskraft zu derjenigen Anschauung, welche den Begriff des Gesetzes mit sich führt, theils unsere Erkenntniskraft (durch welche jenem Verhältniß sich verschafft) zu den Folgen, welche aus einem gegebenen Begriffe daraus entspringen, zu finden, d. i. zu verstehen. Es ist also nur die Verwirklichung gewisser Begriffe, welche durch Erfahrung bekannt sind, und die Anwendung der Erkenntniß derselben auf gewisse Gegenstände der Erfahrung überhaupt, was unser Erklären genannt wird, als Erklärung. Wenn aber die Begriffe, welche zu Grunde liegen, gar nicht, oder wenigstens nicht in Ansehung der Art, wie diese Gegenstände gegeben sind, mit einer ihnen adäquaten Anschauung können belegt werden, so ist unsere Erkenntniß ungeachtet der Gewißheit ihrer Gegenstände, selbst nur als dieser gleich (dem Gesetzbuche) so unverständlich, als ein Gesetzbuch, welches keine Erklärung zuläßt.

Erklärung.

explicatio, explicatio. Die Anstellung und die Fertigkeit Erklärungen zu machen. Prinzip II. 1781. p. 19 die deutliche und bestimmte Erklärung der Ausdrücke. Prinzip II. 1781. p. 20 die Erklärung der Ausdrücke ist nicht allein die Pflicht des Lehrers, sondern auch eine Uebung (Tugend) seiner, selbst, denn

Dieſe Arten der Ableitung ſind der ſpecifiſch verſchiedenen Principien wegen, von denen ſie geſchieht, ſpecifiſch von einander verſchieden, und heiſsen daher Erklärungsarten (U. 355.). Jene Erklärungsart heiſst die mechaniſche, dieſe die teleologiſche (U. 356.). Eine ſolche Erklärung heiſst auch die Deduction (U. 356.) im weitern Sinne des Worts, welche wieder entweder transſcendental, oder metaphyſiſch, oder empiriſch ſeyn kann, auch giebt es eine juridiſche, ſ. Deduction. Die Deduction hat dieſe Beinamen ebenfalls von der Beſchaffenheit des Princips, von welchem ſie ableitet, welches entweder transſcendental, oder metaphyſiſch u. ſ. w. iſt. Im engern Sinn nennt Kant auch wohl die transſcendentale Deduction, Deduction ſchlechthin, obwohl nicht immer. Von der Erklärung der Begriffe, ſ. Begriff, 11. — 13. Eine willkührlich gemachte Erklärung nennt man eine Deutung.

Erlaubt,

ἐξον, *licitum*, *permis.* Ein ethiſches Prädicat einer Handlung, welches ausſagt, daſs ſie mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann (G. 86.). Die Autonomie des Willens iſt diejenige Beſchaffenheit deſſelben, dadurch derſelbe ihm ſelbſt (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens) ein Geſetz iſt. Eine Handlung kann aber mit dieſer Autonomie zuſammen beſtehen, wenn der Gegenſtand des Wollens, der zur Handlung beſtimmt, den Willen nicht von ſich abhängig macht, und keins der Geſetze, die der Wille ſich ſelbſt giebt, aufhebt, obwohl die Wirklichmachung des Gegenſtandes, oder die Handlung auch von keinem Geſetze des Willens geboten wird. Daſs ich dieſes Wörterbuch ſchreibe, iſt erlaubt, denn es giebt kein Geſetz des Willens (d. i. kein moraliſches Geſetz), dem ich dadurch entgegen handelte, obwohl es auch kein Geſetz giebt, durch welches mir geboten würde, gerade dieſes Wörterbuch zu ſchreiben. Die Handlung, die nicht mit

Digitized by Google

der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann, iſt unerlaubt (G. 86.).

2. Erlaubt, ſagt Kant auch (K. XXI.), iſt eine Handlung, die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt. Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft; der kategoriſche Imperativ der Vernunft iſt derjenige, welcher die Handlung nicht etwa mittelbar, ſondern unmittelbar als objectiv - nothwendig denkt und nothwendig macht. Es iſt bei dem kategoriſchen Imperativ nicht die Vorſtellung eines Zwecks mit der Handlung verknüpft, der durch die Handlung erreicht werden kann. Die bloſse Vorſtellung der Handlung ſelbſt, oder ihre Form, daſs die Maxime, nach der ſie geſchieht, zum allgemeinen Geſetze dienen kann, macht ſie nothwendig (K. XXII.). Eine Handlung nun die dieſer (moraliſchen, in der bloſsen Form der Maxime, nach der eine Handlung geſchieht, gegründeten) Nothwendigkeit einer andern Handlung nicht entgegen iſt, heiſst erlaubt. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten iſt, iſt bloſs erlaubt, weil es in Anſehung ihrer gar keine Pflicht giebt, d. i. kein die Neigung einſchränkendes Geſetz. Es ſcheint alſo, als ſei der Wille bei dieſer Handlung freier, und als ſei ſie ſittlich - gleichgültig (*indifferens, adiaphooron, res merae facultatis*).

3. Kant ſagt (K. XXI.): es giebt in Anſehung der erlaubten Handlung kein die Freiheit (Befugniſs) einſchränkendes Geſetz. Es fragt ſich, was heiſst hier Freiheit oder Befugniſs? Wenn die Geſetzgebung die eines fremden Willens und nicht die des eigenen Willens (Autonomie) wäre, ſo wäre dieſe Freiheit allerdings die Unabhängigkeit des eigenen Willens von dem Geſetze des fremden Willens in Anſehung einer beſtimmten Handlung. *) Allein die Freiheit beſtehet bei

*) Kant nennt dieſes die Freiheit im äuſsern Gebrauch (K. VII.).

den moraliſchen Handlungen eben in der Unabhängigkeit des Willens von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen des Willens; und die Imperativen ſind die Geſetze der Autonomie, oder des eigenen Willens, in ſo fern ſie die ſinnlich afficirte Willkühr einſchränken. Schränkt nun der Imperativ die ſinnlich afficirte Willkühr in Anſehung einer gewiſſen Handlung nicht ein, ſo iſt die Handlung erlaubt, ſchränkt er ſie aber ein, ſo iſt ſie unerlaubt. Kant verſtehet alſo hier unter Freiheit oder Befugniſs offenbar die Unabhängigkeit der ſinnlich afficirten Willkühr von einem dieſelbe einſchränkenden Geſetze der Autonomie, oder einem Imperativ, der ein Verbot ſeyn würde, folglich vom Sittengeſetze. Hiernach muſs das berichtigt werden, was ich im Artikel: Befugniſs, 2. von dieſer Stelle geſagt habe.

4. Man kann nun fragen: giebt es eine ſolche Unabhängigkeit der ſinnlichen Willkühr vom Moralgeſetze, daſs die Handlung dadurch gänzlich ſittlich-gleichgültig würde? giebt es Handlungen, die durch das Moralgeſetz weder geboten, noch verboten ſind? und in dieſem Fall fragt es ſich wieder, ſind dieſe Handlungen von der Art, daſs ſie gar kein Gegenſtand des Sittengeſetzes ſind, ſo wie etwa die ſichtbaren Dinge, als ſolche, gar keine Gegenſtände des Geruchs ſind, oder giebt es auch da ein Geſetz der Sitten, nur ein ſolches, das kein Imperativ iſt, und alſo weder Gebot, noch Verbot? Wenn die Autonomie des Willens auch über ſolche Handlungen disponirt, welche weder geboten noch verboten ſind, ſo wären dieſe Handlungen nicht ſittlich-gleichgültig, ſondern ſittlich-beſtimmt, das Sittengeſetz thut über ſie einen Ausſpruch, und ſie verdienen auch den Namen ſittlicher Handlungen, nur nicht ſittlich-guter, oder ſittlich-böſer, ſondern ſittlich-zuläſſiger Handlungen.

5. Kant läſst die ganze Frage unentſchieden, ſagt aber doch (Z. 15.): ob es Erlaubniſsgeſetze (*leges permiſſivae*) der reinen Vernunft geben könne, ſei bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Wolf entſchied nehmlich dagegen (*philoſ. pract. univerſ. Tom. I.*

§ 184.): „eigentlich, sagt er, sind die Erlaubnifsgesetze keine Gesetze, sondern nur die nothwendige Folge der Gebote und Verbote.“ Er giebt also erlaubte Handlungen zu, sie sollen aber nach ihm lediglich aus dem Gebot und Verbot folgen. Und in der That, was weder geboten, noch verboten ist, das scheint an und für sich selbst, ohne alles weitere Gesetz, schon erlaubt zu seyn. Die ganze Frage aber läfst sich eher beantworten, wenn man bemerkt, dafs erlaubt nichts anders heifst, als moralisch möglich (K. XIX.). Das Erlaubte und Unerlaubte ist nichts anders, als die Kategorie der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, in so fern sie die Bestimmung der freien Willkühr betrifft (P. 114. 117.). Diese mufs aber immer autonomisch seyn, d. i. durch ein vom Willen selbst gegebenes Gesetz geschehen. Ist sie das nicht, so wird sie blofs durch Antriebe der Sinnlichkeit bestimmt, und ist nicht frei, sondern abhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit. Wir wollen uns denken, dafs die Willkühr durch eine Neigung afficirt werde, und dafs die Befriedigung dieser Neigung, unter allen vorhandenen Bedingungen, keinem Verbot entgegen ist, so ist sie nach dem Sittengesetze nicht wirklich, denn sonst müfste sie von demselben geboten werden. Da sie nun aber doch wirklich geschieht, und die Willkühr nicht frei seyn würde, wenn sie gar nicht nach dem Gesetze (ohne alle Willensbestimmung durchs Gesetz) geschähe, indem die Formel, sie ist nicht verboten und nicht geboten, blofs sagen würde, sie gehört gar nicht unter die Kategorien der Freiheit, so geschieht sie durch eine Erlaubnifs des Gesetzes, und die Gesetzgebung der Autonomie des Willens macht die Handlung möglich und dadurch zu einer freien (nicht blofs sinnlich bedingten) Handlung.

6. Man kann sich die Sache auch so vorstellen. Eine Handlung ist nicht geboten, heifst, sie gehört nicht unter die Kategorie der Pflicht; sie ist nicht verboten, heifst, sie gehört nicht unter die Kategorie des Pflichtwidrigen. Soll sie also nicht unter gar

keine Kategorie der Freiheit gehören, welches nicht möglich ist, weil der Wille in Ansehung ihrer dann nicht frei seyn würde, so muss sie ihre eigene Kategorie der Freiheit haben, und das ist die der Erlaubniss. Nun ist es wohl wahr, dass, wie Wolf behauptet, die Erlaubniss zur Handlung unmittelbar daraus folgt, dass sie weder geboten noch verboten ist, weil es keine andere Kategorie weiter giebt, unter die sie gebracht werden kann; aber es folgt daraus nicht, dass die Handlung, darum, weil sie erlaubt ist, sittlich gleichgültig ist, sondern nur, dass es eine andere Bestimmung der Willkühr durchs Sittengesetz für diese Handlung giebt, als die Erlaubniss. Nun heisst aber eine Handlung durchs Sittengesetz bestimmen nichts anders, als sie durch ein Gesetz bedingen, folglich hat die erlaubte Handlung jedesmal ihr Erlaubnissgesetz oder Permissivgesetz.

7. Man kann in den Sittenlehren und Rechtslehren die Aufstellung der Erlaubnissgesetze selbst entbehren, weil sie nichts anders enthalten, als was schon durch die Gebote und Verbote nicht sittlich bedingt ist. Aber man kann dieser Vorstellung der Erlaubniss und des Erlaubnissgesetzes nicht entbehren, weil jede Handlung der Ethik sittlich bedingt seyn muss, wenn meine Gesinnung dabei moralisch, und die Handlung selbst legal seyn soll. Denn eine Handlung, welche blos weder geboten noch verboten ist, kann ich noch nicht legal nennen, sie muss durch ein Gesetz erlaubt seyn, wenn dieses auch implicite in einem Gebot oder Verbot läge. Bei einer rechtlichen Handlung muss ich gesichert seyn, dass meine Handlung nicht in Anspruch genommen werden kann, und das geschieht durch das Permissivgesetz.

8. Grotius und Pufendorf waren der Meinung, dass alle Handlungen, die weder geboten noch verboten sind, sittlich-gleichgültig wären, und dass die Willkühr hier durch kein Gesetz eingeschränkt werde. Der erstere sagt (*de iure belli ac pacis lib. I. C. I. §. 9.*):

Digitized by Google

„die Erlaubniſs iſt nicht eigentlich ein Act des Geſetzes, ſondern ein bloſser Nicht-Act, es ſei denn, in ſo fern es jeden Andern verbindet, das nicht zu hindern, was das Geſetz Jemanden erlaubt.“ Und der letztere erklärt ſich darüber (*de jure nat. et gent. L. I. C. VI. §. XV.*): „dadurch, daſs man dem Geſetze die Kraft zu verbinden beilegt, ſchlieſst man ſtillſchweigend die bloſse Erlaubniſs von der Zahl der Geſetze aus. Ein Römiſcher Rechtsgelehrter behauptet demohngeachtet: die Kraft des Geſetzes beſtehet darin, daſs es gebietet, verbietet, erlaubt (*permittere*) und ſtraft.*) Aber, eigentlich zu reden, iſt die Erlaubniſs kein Act des Geſetzes, ſondern ein bloſser Nicht-act, wenn ich mich ſo ausdrücken darf. Was das Geſetz erlaubt, gebietet daſſelbe weder, noch verbietet es, folglich handelt es in dieſer Rückſicht gar nicht. In der That, wenn etwas weder geboten noch verboten iſt, ſo glaubt man ſonſt in allen Fällen, daſs es Jedermann frei ſtehe, es zu thun oder nicht zu thun; und folglich muſs man es für erlaubt halten, wenn auch das Geſetz davon gar nichts erwähnt hat.

9. Barbeyrac (*Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius. Liv. I. Chap. I. §. IX. not.* 5.) antwortet: „die Erlaubniſs iſt eine eben ſo reale Wirkung des Geſetzes, wenn man es in ſeinem ganzen Umfange nimmt, als die ſtärkſte Verbindlichkeit. Der Geſetzgeber disponirt über alle Handlungen derer, die von ihm abhängen; es giebt keine Handlung, in Rückſicht welcher er nicht die Nothwendigkeit, ſo oder anders zu handeln, auferlegen könnte. Aber kein Geſetzgeber übt ſeine Autorität in dieſem Umfange aus, er läſst immer in Anſehung einer Menge Dinge die Freiheit**) nach Belieben zu handeln.“

---

*) *Legis virtus (haec) est: imperare, vetare, permittere, punire. Digeſt. Lib. I. Tit. III. Leg. VII. ex Modestino.*

**) Dies iſt die Freiheit, von der Kant ſagt, ſie werde durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt. Bei einer poſitiven

10. „Man kann, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, dieſe Erlaubniſs nicht einen bloſsen Nicht-Act nennen. Es iſt ein ſehr poſitiver, obwohl gewöhnlich ſtillſchweigender Act, durch welchen der Geſetzgeber bloſs ſein Recht gewiſſermaſsen nicht geltend macht (*se relâche de ſon droit*) *). So daſs, da die gebotenen und verbotenen Handlungen durch das Geſetz poſitiv feſtgeſetzt ſind, in ſo fern es eine Nothwendigkeit, die erſtern zu thun und die andern zu laſſen, auferlegt, von der man ſich nicht loſs machen kann, die erlaubten Handlungen durch das Geſetz auf ihre Art und nach ihrer Natur eben ſo poſitiv beſtimmt ſind, in ſo fern das Geſetz urſprünglich die (moraliſche) Macht ertheilt, ſie nach Belieben entweder zu thun oder zu laſſen, oder dieſe Befugniſs (rechtliche Erlaubniſs) beſtätigt und läſst, die es hätte, entweder ganz oder zum Theil, aufheben können. Es bedarf dazu keiner beſondern Erlaubniſs: das Stillſchweigen des Geſetzgebers iſt hinlänglich, auf eine poſitive Erlaubniſs zu allem, was weder geboten noch verboten iſt, zu ſchlieſsen. Ueberdem legt ja auch, wie ſelbſt Grotius zugeſtehet, die Erlaubniſs, die ein Geſetz Jemanden giebt, andern die Verbindlichkeit auf, ihm kein Hinderniſs zu verurſachen, wenn es ihm einfallen ſollte, das zu thun, was das Geſetz erlaubt.“

11. „Dieſe Verbindlichkeit, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, wird hervorgebracht, und muſs nothwendig hervorgebracht werden, durch ein Recht deſſen, dem das Geſetz die Freiheit giebt, nach ſeiner Willkühr zu

---

Geſetzgebung iſt es freilich äuſsere Freiheit, bei der Autonomie der Vernunft aber bloſse Uebereinſtimmung der ſinnlich afficirten Willkühr mit dem Geſetze.

*) Hier verſteht ſich Barbeyrac; durch die ſtillſchweigende Erlaubniſs macht der Geſetzgeber ſein Recht ebenfalls geltend. Er kann ja nicht verbieten, und gebieten, ohne das zu erlauben, was nicht in dem Gebote und Verbote mit begriffen iſt, und wenn er es auch nicht ausdrücklich geſagt, ſo iſt dennoch dieſe Erlaubniſs eben ſo wohl verbindend, als das Gebot und Verbot.

handeln. *) Denn mit allen Verbindlichkeiten, welche man in Beziehung auf einen Andern hat, ist ein Recht (des Andern) verbunden, das ihnen correspondirt; und nicht darum, weil man verpflichtet ist, dies oder jenes zu thun, hat ein Anderer das Recht, dieses zu fordern, sondern im Gegentheil, weil Jemand das Recht hat, dies oder jenes zu fordern, ist man verpflichtet, es zu thun. **) Woher rührt hier das Recht? Es kann blofs aus der Erlaubnifs des Gesetzes entspringen, eine Erlaubnifs, kraft welcher man auch Jedem widerstehen kann, der uns in dem Genusse dieses Rechts stöhren wollte."

12. „Endlich, sagt Barbeyrac (a. a. O.), weifs jeder, dafs die Gesetze zuweilen eine ausdrückliche Erlaubnifs bewilligen, entweder allen denen, die vom Gesetzgeber abhängen, oder nur einigen. Aus diesem allen folgt hinlänglich, dafs die Erlaubnifs nicht vom Begriff des Gesetzes ausgeschlossen werden mufs." Wenn man, sagt er an einem andern Ort (*Le droit de la nature et des gens Liv. I. ch. VI. §. XV. not.* 2), aufmerksam über die Natur der moralischen Gegenstände reflectirt, so wird man finden, dafs die allgemeine Idee des Gesetzes, in so fern sie den Willen eines Gesetzgebers bezeichnet, mit der Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen, zugleich die (äufsere) Freiheit in sich schliefst, andere Handlungen

---

*) Oder vielmehr, da Verbindlichkeit die Nothwendigkeit der Handlung unter einem kategorischen Imperativ ist, so ist mit jeder Erlaubnifs ein kategorischer Imperativ des Gebots und Verbots für die Andern, und umgekehrt, verbunden. Es kann nichts erlaubt werden, ohne Andern zu gebieten, es zu verstatten, und zu verbieten, es zu hindern; und es kann nichts geboten und verboten werden, ohne Andern zu erlauben, zu fordern, dafs es geschehe, oder unterbleibe. Daher nun, weil die Erlaubnifs den Andern verpflichtet, scheint sie unmittelbar zu berechtigen, dahingegen das Gebot und Verbot verpflichtet, und dadurch den Andern mittelbar berechtigt.

**) Ich habe das Gegentheil gezeigt in meiner Grundlegung zur Metaphysik der Rechte. Züllichau 1796. 8. in den beiden ersten Abschnitten.

Digitized by Google

zu thun oder zu laſſen. Eine Freiheit, deren Bewilligung immer etwas Poſitives bei ſich führt, dieſe Bewilligung mag nun ausdrücklich oder ſtillſchweigend ſeyn. Da nun das Recht und die Verbindlichkeit zwei relative (correſpondirende) Ideen ſind, warum ſollte man nicht eben ſo wohl ein bloſses Erlaubniſsgeſetz (*Loi de ſimple permiſſion*) zulaſſen, als ein Verpflichtungsgeſetz (*Loi obligatoire*, Gebot und Verbot), das iſt eben ſowohl nöthig, um uns in den Stand zu ſetzen, ſicher und ungeſtraft (oder in der Ethik, um des Geſetzes willen) nach Belieben handeln oder nicht handeln zu können.

13. Grotius erklärt (*de iure belli ac pacis lib. I. cap. I. §. 17. num. 3.*) das Erlaubniſsgeſetz ſo: es iſt ein Wille des Geſetzgebers, durch welchen er denen, die von ihm abhängen, das Recht oder die moraliſche Macht giebt, gewiſſe Dinge ſicher und geſetzmäſsig zu beſitzen, und gewiſſe Handlungen nach Belieben zu thun, und ſelbſt von Andern zu fordern. Er giebt aber damit offenbar ſtillſchweigend zu, daſs die Erlaubniſs ein Act des Geſetzes iſt. Titius (*Obſ. in Pufendorf. L. LI.*) iſt der Meinung des Barbeyrac, auch J. Salden (*de Jure Natur. et Gent. ſecund. Hebraeos Lib. cap. IV.*).

14. Die Formeln, durch welche das Gebot und Verbot ausgedrückt werden, ſind: du ſollſt, du ſollſt nicht. Es fragt ſich nun, wie heiſst die Formel, durch welche das Erlaubniſsgeſetz ausgedrückt wird? und da iſt die Antwort: du kannſt oder du darfſt, als ein Weſen, das den Willen hat, das Sittengeſetz zu befolgen, d. i. es iſt dir moraliſch möglich. Man kann auch noch unterſcheiden zwiſchen ethiſch erlaubt, rechtlich erlaubt und geſetzlich erlaubt. Ethiſch erlaubt iſt eine Handlung, wenn ſie vor dem Gewiſſen erlaubt iſt; rechtlich erlaubt, wenn ſie keinem Recht eines Andern entgegen iſt; geſetzlich erlaubt könnte man die Handlung nennen, wenn man ſie zwar als ſittlich betrachtet, aber ohne Rückſicht auf die Geſinnung, mit der ſie geſchieht.

Digitized by

Hiernach ſtehen dieſe Begriffe ſo. Eine Handlung iſt durch das

	Gebot	Erlaubnifsgeſetz	Verbot
Ethiſch:	innerlich pflichtmäſſig,	ethiſch erlaubt,	innerlich pflichtwidrig,
Legalität:	äuſserlich pflichtmäſſig, oder legal,	geſetzlich erlaubt,	äuſserlich pflichtwidrig, oder illegal.
Rechtlich:	rechtsgültig,	rechtlich erlaubt oder befugt,	rechtswidrig.

15. Der einzige Umſtand, deſſen Erklärung noch Schwierigkeiten zu haben ſcheint, iſt das Kennzeichen, woran ich die Erlaubniſs zur Handlung erkenne. Und dieſes Kennzeichen iſt, daſs das Gegentheil der Maxime, wornach die Handlung geſchehen ſoll, eben ſo wohl allgemeines Geſetz ſeyn kann, als die Maxime ſelbſt. Man fragt z. B. ob es allgemeines Geſetz werden könne, Schweinefleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, und da findet ſich, daſs dieſe Maxime ſich ſowohl als allgemeines Geſetz denken laſſe, indem darin kein Widerſpruch iſt, als auch als allgemeines Geſetz wollen laſſe. Aber eben ſowohl kann es auch allgemeines Geſetz ſeyn, Schweinefleiſch nicht zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, wie es ſchon einmal unter einem Volke der Fall geweſen iſt. Folglich iſt es ein Erlaubniſsgeſetz der Ethik, Schweinefleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen; oder, du kannſt als ein nach dem Moralgeſetze lebender Menſch Schweinefleiſch eſſen.

16. Aber Geſetze, ſagt Kant (E. 15.), enthalten einen Grund objectiver praktiſcher Nothwendigkeit. Erlaubniſs hingegen enthält einen Grund der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen, denn ſowohl die erlaubte Handlung als auch ihr Gegentheil iſt praktiſch

Digitized by Google

möglich. Widerſprechen ſich alſo nicht die Begriffe Geſetz und Erlaubniſs, wenn man ſie zuſammen in einen Begriff des Erlaubniſsgeſetzes vereinigt? Allein das Object des Geſetzes iſt hier die Erlaubniſs (denn Erlaubniſsgeſetz heiſst ſo viel, als ein Geſetz, welches die Erlaubniſs giebt), dieſe hat objective praktiſche Nothwendigkeit, das Object der Erlaubniſs iſt aber die Handlung, dieſe hat objectiv praktiſche Zufälligkeit. Ein Erlaubniſsgeſetz iſt alſo ein ſolcher praktiſcher Grundſatz, der für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens praktiſche Nothwendigkeit hat, und Handlungen deſſelben für praktiſch zufällig erklärt; z. B. du kannſt, als ein Weſen, das den Willen hat, das Sittengeſetz zu befolgen, oder du darfſt jede Speiſe zu deiner Nahrung oder deinem Vergnügen genieſsen, die deiner Geſundheit nicht ſchädlich und dein Eigenthum iſt. Man ſieht übrigens aus der Stelle (E. 15.), daſs Kant ebenfalls für die Erlaubhiſsgeſetze iſt. Daſs es übrigens bloſs erlaubte Handlungen, und folglich Erlaubniſsgeſetze der moraliſch-praktiſchen Vernunft giebt, kann man auch daraus ſehen, daſs jede Pflicht von weiter Verbindlichkeit, eben dieſer ihrer Natur nach, bloſs erlaubte Handlungen, vorausſetzt (T. 78), zwar nicht als Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, ſondern als ſolche, die in der Colliſion der Beſtimmungsgründe der moraliſch-praktiſchen Vernunft, d. i. durch die Einſchränkung einer Maxime durch die andere, verſtattet werden (T. 20.). Ein Beiſpiel davon ſiehe im Artikel: Ehe, 16. Auch ſagt Kant ſelbſt, man könne das rechtliche Poſtulat der praktiſchen Vernunft: eine Maxime, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, ein Gegenſtand der Willkühr an ſich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müſste, iſt rechtswidrig, ein Erlaubniſsgeſetz der praktiſchen Vernunft nennen, weil es uns eine Befugniſs (rechtliche Erlaubniſs) giebt (K. 56. 58).

Kant. Grundlegung zur Metaph. der Sitten II. Abſchn. S. 86.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre Einleitung I. S. VII. §. IV. S. XIX. ff. I. Th. I. Hauptſt. §. 2. S. 56. — S. 58.

Digitized by Google

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 114 — S. 117.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. I. Abſchn. *,* S. 15. *).

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleit. VII. S. 20. — I. B. I. Hptſt. II. Artik. §. 7. Caſuiſt. Frage. S. 78.

Erörterung,

ſ. Expoſition.

Erſcheinen,

apparere, apparoitre. Ein Gegenſtand der Sinnlichkeit ſeyn (C. 43). Es iſt aber etwas ein Gegenſtand der Sinnlichkeit, wenn es unſere Sinne ſo afficirt, daſs wir eine Anſchauung davon bekommen, und es im Raum oder doch in der Zeit wahrnehmen. Man nennt es erſcheinen, weil dieſe Gegenſtände auſser der Erfahrung, wenn ſie nicht die Sinnlichkeit afficiren, auch nicht die Beſchaffenheit haben können, die ſie als Gegenſtände der Sinnlichkeit von derſelben bekommen. Sie können z. B. nicht im Raum, in der Zeit, nicht ausgedehnte Weſen u. ſ. w. ſeyn, weil dieſe Beſchaffenheiten ihren Grund in unſerer Sinnlichkeit, d. i. unſerm Vermögen, Eindrücke zu empfangen, haben, welche von dieſem Vermögen eine gewiſſe Form bekommen, ſo daſs ſie ſolche Gegenſtände werden, in denen wir das zu ſuchen haben, was uns afficirt.

2. Man ſieht es gewöhnlich für ausgemacht an, daſs die Gegenſtände der Sinnenwelt auch dann, wenn ſie nicht angeſchauet werden, folglich auch auſser der Erfahrung, wirklich ſo ſind, wie wir ſie wahrnehmen, und durch Beobachtungen und Erfahrungen ſie kennen lernen. Da aber ſo vieles von den Gegenſtänden *a priori*, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann ausgeſagt werden, ſo hat Kant zuerſt hieraus ganz richtig geſchloſſen, daſs

die ſinnlichen Gegenſtände nichts anders als Darſtellungen von etwas ſind, wie es uns erſcheint, d. i. ſo wie es unſere Sinne afficirt, und dadurch ſeine Beſchaffenheit als Erſcheinung enthalte, die kein Ding an ſich ſeyn kann, ſ. An ſich. (C. 69.)

3. Kant ſagt (C. 125): erſcheinen heifst empiriſch angeſchauet und gegeben werden. Geſetzt ich höre eine Muſik, ſo fällt ſie mir ins Gehör, und wird ein Gegenſtand für dieſen Sinn. Ich ſchaue dann die Muſik empiriſch an, durch mein Gehör, d. i. ich bekomme eine ſolche Vorſtellung von ihr, bei der ich eine Empfindung habe, durch die ich mir der Muſik als wirklich vorhanden bewuſst werde. Ich bringe die Muſik nicht ſelbſt hervor, ſondern ſie wird mir durch die Eindrücke auf meinen Sinn des Gehörs gegeben. Hätte ich kein Gehör, ſo gäbe es für mich keine Muſik, aber doch für Andere. Gäbe es aber gar keinen Sinn des Gehörs, ſo gäbe es auch gar keine Muſik, die aus Tönen beſteht, welche bloſs durchs Gehör und die Afficirung deſſelben ihr Daſeyn haben. Die Muſik erſcheint alſo, und iſt auſser der Erfahrung, an ſich, nicht vorhanden (C. 125.), ſ. Erſcheinung, Anſchauung und An ſich.

Kant. Critik der rein Vern. Elementarl. I Th. I. Abſchnitt. §. 3. III. S. 43. — II. Abſchnitt. §. 8 III. S 69. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 14. S. 125.

Erſcheinung,

Phänomen, φαινομενον, *phaenomenon*, *phénomène*. Dasjenige, was dem Gegenſtande nur zufälliger Weiſe zukommt, und nur auf eine beſondere Stellung oder Organiſation dieſes oder jenes Sinnes (nicht für jeden menſchlichen Sinn überhaupt) gültig iſt (C. 62.). Das iſt die gewöhnliche empiriſche Bedeutung dieſes Worts. In dieſem Sinne ſagt man vom Regenbogen, er ſei eine Erſcheinung. Denn ein ſolcher farbiger Bogen iſt nicht wirklich an dem Ort vorhanden, wo wir ihn erblicken,

Digitized by

ſondern wir ſehen ihn nur, wenn es eine ganze Fläche oder Wand von Regentropfen giebt, welche die Sonne beſcheinet, ſo daſs von gewiſſen Stellen derſelben die Sonnenſtralen frei in unſer Auge gelangen können. Dieſer Regenbogen kömmt alſo dem Gegenſtand, d. i. den Regentropfen, die jene Wand bilden, nur zufälliger Weiſe zu, denn nicht immer, wenn es regnet, ſehen wir in den Tropfen einen Regenbogen. Ferner iſt er nur für die beſondere Stellung unſeres Auges gültig, er kann nicht geſehen werden, wenn wir nicht die Sonne im Rücken haben, indem wir jene Regenwand, welche die fallenden Regentropfen bilden, anblicken, und wenn die Sonne nicht höher als 51 Grad am Himmel ſteht. Hiernach iſt alſo der Regenbogen eine bloſse Erſcheinung, und der Sonnenregen die Sache an ſich ſelbſt, an welcher der Regenbogen zufällig erſcheint. Das iſt auch ganz richtig, wenn wir den Ausdruck Sache an ſich ſelbſt in phyſiſcher Bedeutung nehmen, und darunter das verſtehen, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen noch ſo verſchiedenen Lagen, die es zu den Sinnen hat, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt (C. 62. f.) Ein Beiſpiel von einem nur für die ſubjective Organiſation eines einzelnen Sinnes gültigen Phänomen iſt, daſs der Gelbſüchtige alles gelb ſieht.

2. In Kants transſcendentalem Syſteme heiſst aber Erſcheinung, oder Sinnenweſen (C. 306), jedes Object der ſinnlichen Anſchauung (C. XXVI.). Nehmen wir z. B. den ganzen Regenbogen mit dem Erfahrungsgegenſtande, der Regenwand, ſelbſt, worin er ſich zufällig bildet, und fragen, ohne uns daran zu kehren, daſs jeder Menſch, der mit uns einerlei Standpunct hat (das Geſicht nach der Regenwolke zugekehrt, und die Sonne im Rücken, niedriger als 51 Grad), den Regenbogen ſieht, folglich auch in der Wahrnehmung der Regentropfen, in denen ſich die Sonnenſtralen brechen, mit uns übereinſtimmt; ſo können wir noch fragen, ob, wenn wir nicht durch Sinne die Gegenſtände anſchaueten, bloſs kein Regenbogen da ſeyn würde, oder ob dann noch ein

andrer Unterſchied ſeyn würde. Und da behauptet Kant, daſs dann, wenn wir die Regentropfen ohne Sinne erkennen könnten, nicht ſo wie ſie durch die Sinne gewiſſe Beſchaffenheiten annehmen, dieſe Regentropfen ſelbſt nicht vorhanden ſeyn würden, und daſs ſie ſelbſt nicht nur, ſondern auch ihre runde Geſtalt, ja ſogar der Raum, in welchem ſie fallen, nichts an ſich ſelbſt ſind, ſondern bloſſe Erſcheinungen, d. i. bloſse Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, daſs aber das eigentliche Object, welches kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, ſondern der Grund des Daſeyns eines Erfahrungsgegenſtandes in unſern Sinnen, und das daher das transſcendentale Object heiſst, uns ganz unbekannt bleibt. In der empiriſchen Anſchauung können alſo empiriſche Erſcheinungen ſeyn, welche wegfallen, wenn der Sinn eine andere Stellung, oder Organiſation bekommt; aber die ganze empiriſche Anſchauung ſtellt uns nur eine transſcendentale Erſcheinung dar, und es iſt in dieſer Anſchauung gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anzeige. Wir haben es daher überall in der Sinnenwelt, oder in der Erfahrung, ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung ihrer Gegenſtände, keinesweges mit Dingen an ſich ſelbſt, ſondern mit nichts als mit Erſcheinungen zu thun (C. 62. f. P. 93.), ſ. Aeſthetik, 8 — 12. Dieſe Theorie iſt von der des Leibnitz über die ſinnlichen Gegenſtände ganz unterſchieden. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, die nach ſeiner Meinung die Sinne hinein brachten, dieſelben auch mit dem Namen der Phänomene belegte. Kant hingegen behauptet, die ſinnlichen Gegenſtände ſind darum Erſcheinungen, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſondern Vorſtellungen in unſern Sinnen, welche die Gegenſtände an ſich nicht verworren, ſondern gar nicht darſtellen, denen wir aber, durch den Verſtand genöthigt, Dinge an ſich zum Grunde legen müſſen, die wir aber gar nicht erkennen können (C. 320.). Leibnitz verwechſelte die reinen Verſtandesobjecte, oder Dinge an ſich ſelbſt mit den Erſcheinungen (C. 376.).

Digitized by Goog

3. So wie alſo in der Erfahrung der Regenbogen nicht etwas iſt, was ſich in den Regenwolken befindet, ſondern bloſs in unſerm Sinn des Geſichts ſein Daſeyn hat, aber doch ſo, daſs auſser uns etwas iſt, was da verurſacht, daſs wir einen ſolchen Regenbogen erblicken; eben ſo iſt jeder Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung (Wahrnehmung C. 225. 422. Pr. 81.) ſelbſt nicht etwas, was ſich auch auſser der Erfahrung an irgend einem Ort ſo befände, denn ſelbſt jeder Ort iſt etwas im Raum, und hat folglich mit allem dem, was an dem Ort iſt, zuſammt dem ganzen Raum, nur in unſern Sinnen ſein Daſeyn, aber doch ſo, daſs wir, durch unſere Denkgeſetze ſelbſt genöthigt (Pr. 104. f.), nach welchen alles ſeinen Grund haben muſs, einen Grund des Daſeyns dieſer Gegenſtände in unſern Sinnen denken müſſen, der nicht wieder Erfahrungsgegenſtand, oder Erſcheinung ſeyn kann (C. 565.), ſondern das, was erſcheint, welches daher die intelligibele Urſache der Erſcheinung oder der transſcendentale Gegenſtand heiſst, und uns gänzlich unbekannt iſt und bleiben muſs. Denn was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn mögen, kann uns durch die aufgeklärteſte Erkenntniſs der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, niemals bekannt werden (C. 69). Kant ſetzt in der Erklärung des Begriffs der Erſcheinung noch das Prädicat unbeſtimmt hinzu (C. 34), um dadurch das Gedachte auszuſchlieſsen, nicht der Gegenſtand, in ſo fern er ſchon durch Prädicate beſtimmt wird, ſondern ſo wie er ſich in der Anſchauung darſtellt, heiſst die Erſcheinung. Schon lange vor Lockes Zeiten, am meiſten aber nach dieſen, hat man allgemein angenommen und zugeſtanden, daſs man, unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äuſserer Dinge, von einer Menge ihrer Prädicate ſagen könne, ſie gehöreten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt. Man nannte ſie daher Erſcheinungen, oder Gegenſtände, die auſser unſerer Vorſtellung keine eigene Exiſtenz haben. Dahin gehören z. B. die Wärme, die Farbe, der Geſchmack, der Geruch u. ſ. w. Kant behauptet nun, nicht nur dieſe Qualitäten der Cörper, ſondern auch alle übrigen, z. B. die Ausdehnung, der Ort, und überhaupt der Raum, mit allem, was ihm

anhängig iſt, die Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt, Gröſse u. ſ. w. ſind nicht weniger Erſcheinungen. Jene ſind nur Modificationen einzelner Sinne, dieſe Modificationen der Sinnlichkeit überhaupt. Alle Eigenſchaften alſo, die die Anſchauung eines Cörpers ausmachen, gehören zu ſeiner Erſcheinung, als Ding an ſich iſt er uns gänzlich unbekannt (P. 64).

4. Man muſs aber ja nicht Erſcheinung und Schein für einerlei halten, welches von den älteſten Zeiten der Philoſophie her geſchah, und einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt (Pr. 104). Man hat Kant, ob er gleich ausdrücklich (C. 349) vor dieſer Verwechſelung warnt, dennoch den Vorwurf gemacht, er verwandele die ganze Sinnenwelt in lauter Schein, (Pr. 65), da er ſie doch nur für Erſcheinungen erklärt. Etwas iſt nehmlich eine Erſcheinung, weil es von den Sinnen dargeſtellt wird, und der Gegenſtand an ſich nicht ſo beſchaffen ſeyn kann, als er in unſrer ſinnlichen Vorſtellung (der Erſcheinung) ſich darſtellt (Pr. 61.). Eine Erſcheinung iſt daher eine bloſse Vorſtellung, die, auſser unſern Gedanken, keine an ſich gegründete Exiſtenz hat (C. 518.f.), und erſt durch die Einwirkung der Sinnlichkeit auf die, durch die Afficirung der Sinnlichkeit hervorgebrachte, Empfindung gewirkt wird (C. 527). Sie iſt daher auch nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung, d. i. Erſcheinung (C. 521.). Aber etwas iſt Schein, wenn der Gegenſtand ganz anders von uns beurtheilt wird, als er wirklich beſchaffen iſt. Der Schein iſt daher ein irriger Gedanke, der weder in der Erfahrung, noch auſſer derſelben einen Gegenſtand hat, der dadurch gedacht würde, und durch den nicht bemerkten Einfluſs der Sinne auf den Verſtand im Urtheile deſſelben bewirkt wird. Die Erſcheinung iſt alſo ein Gegenſtand, ſofern er angeſchauet wird, der Schein aber ein Irrthum im Urtheile über einen Gegenſtand. In den Sinnen iſt kein Schein, denn ſie irren ja nicht, indem ſie gar nicht urtheilen. Erſcheinung drückt das Ver

Digitized by Google

hältniſs des Gegenſtandes zu unſerer Sinnlichkeit, Schein ein Verhältniſs des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande aus, ſ. Schein. Die ſinnlichen Gegenſtände ſind Erſcheinungen, ſie aber für Dinge an ſich halten, das iſt Schein, der durch den unbemerkten Einfluſs der Sinne auf den Verſtand entſpringt, welcher dadurch zu einem irrigen Urtheil verleitet wird (C. 349. f.)

5. Endlich muſs man ſich auch nicht vorſtellen, daſs Kant alles in bloſse Erſcheinung verwandelt. Denn es iſt unmöglich, etwas für Erſcheinung zu halten, ohne etwas vorauszuſetzen, das da erſcheint. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und in ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſſer Verſtandesweſen (*intelligibilia*, d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes), nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Darum iſt auch der gemeinſte Verſtand, wie bekannt, ſo geneigt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, daſs er ſich dieſes Unſichtbare verſinnlicht, d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will, und dadurch alſo nicht um einen Grad klüger wird (G. 107.). Kant giebt zu, was man irgend zugeben kann. Er geſteht, daſs es auſser uns Cörper, d. i. Dinge gebe, die, ob zwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluſs auf unſere Sinnlichkeit uns verſchafft, und denen wir die Benennung eines Cörpers geben, welches Wort alſo bloſs die Erſcheinung jenes uns unbekannten aber nichts deſtoweniger wirklichen Gegenſtandes bedeutet (Pr. 63.) Denn von dieſen Verſtandesweſen, die darum ſo heiſsen, weil der Verſtand ſie ſich als den Grund der Erſcheinungen nothwendig denken muſs, erkennen wir gar nichts, nicht einmal das Daſeyn derſelben. Denn das Denken des Daſeyns derſelben, wel-

Digitized by Google

ches unſerm Verſtande nothwendig und unvermeidlich iſt, iſt noch bei weitem nicht ein Erkennen dieſes Daſeyns. Wir können uns gar nicht einmal eine Vorſtellung davon machen, wie etwas, das nicht im Raum und in der Zeit, und alſo nicht Erſcheinung iſt, vorhanden ſeyn kann. Denn mit der Vorſtellung eines Daſeyns müſſen wir immer das irgendwo und irgendwann verknüpfen, wenn wir dieſes Daſeyn erkennen wollen, ſ. Denken und Erkennen.

6. Man unterſcheidet an den Erſcheinungen die Materie und die Form. Die Materie der Erſcheinung iſt das, was in ihr Empfindung iſt, denn dieſe macht das Empiriſche aus; die Form der Erſcheinung iſt Raum und Zeit (Pr. 54). Es giebt ferner äuſsere und innere Erſcheinungen. Die äuſseren ſind diejenigen, welche im Raume ſind. Sie befinden ſich zugleich in der Zeit, weil die Zeit die Form unſeres inneren Sinnes iſt, und alſo alles, was ſich in den Sinnen befindet, folglich auch die äuſsere Anſchauung, eine Beſtimmung des Gemüths iſt, und daher auch zum innern Zuſtande gehört, und folglich der Form deſſelben, der Zeit, unterworfen ſeyn muſs. Denn alle Cörper mit ſammt dem Raume, darin ſie ſich befinden, ſind nichts als bloſse Vorſtellungen (K. VII.) in uns, und exiſtiren nirgends anders, als bloſs in unſern Gedanken (ſinnlichen Vorſtellungen). Sie ſind uns als auſser uns befindliche Gegenſtände gegeben, allein von dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts, ſondern kennen nur Erſcheinungen (Pr. 62. ff.). Die innern Erſcheinungen ſind diejenigen, welche bloſs in der Zeit ſind, alſo alle unſere übrigen Vorſtellungen, die nicht räumlich ſind (C. 51.).

7. Was wir alſo erkennen, ſind bloſs Erſcheinungen, niemals Dinge an ſich ſelbſt. Auch den Begriff von ſich ſelbſt bekommt der Menſch nicht *a priori*, ſondern empiriſch, folglich erkennt er auch ſich ſelbſt nur, wie er ſich erſcheint, nicht wie er an ſich ſelbſt ſeyn mag. Denn er kann auch von ſich ſelbſt nur Kundſchaft einziehen durch den innern Sinn, und folglich nur

Digitized by Google

durch die Erſcheinung ſeiner Natur, und die Art, wie ſein Bewuſstſeyn afficirt wird (G. 105. ff.).

Erſitzung,

ſ. Verjährung.

Erweiterungsurtheil,

ſynthetiſches Urtheil, erweiterndes Urtheil, Verknüpfungsurtheil, *judicium ſyntheticum*, iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Verhältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder ganz auſser dem Begriff A liegt, und doch mit demſelben in Verknüpfung ſteht, oder, obwohl keinem Begriffe in A widerſpricht, dennoch in keiner Verknüpfung mit A ſteht. Es heiſst ein Erweiterungsurtheil, weil es wirklich unſere Erkenntniſs vom Subject A erweitert oder vergröſsert, indem es ein Prädicat zu demſelben hinzufügt, oder mit demſelben verknüpft, das wir, als dem A zugehörig, aus dem bloſsen Begriff des A nicht würden erkannt haben; oder weil es etwas von A verneint, wovon wir aus dem bloſsen Begriff von A nicht wiſſen können, ob es nicht mit A verknüpft iſt (C. 10. Pr. 25. f.).

1. Es giebt Erweiterungsurtheile *a poſteriori*, deren Urſprung empiriſch iſt, und da lehrt uns die Erfahrung, daſs B entweder mit A verknüpft iſt, oder nicht. Dieſe Urtheile ſind den analytiſchen entgegengeſetzt, in welchen B entweder in A enthalten iſt, oder einem Merkmal in A, dem — B widerſpricht. Erweiterungsurtheile aber können nimmermehr allein nach dem Satze des Widerſpruchs entſpringen, ihr Prädicat wird nicht ſchon im Subjecte gedacht (O. 133). Ein jedes Erweiterungsurtheil erfordert ein ganz anderes Princip, ob es zwar aus dieſem Princip oder Grundſatze jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäſs abgeleitet werden muſs, denn dieſem Grundſatze des Denkens darf nichts zuwider ſeyn. Ein Cörper iſt ſchwer, iſt ein Urtheil, das meinen Begriff vom Cörper (welcher

Digitized by Google

hier das Subject A ist) erweitert, oder genauer bestimmt (O. 134.). Denn in dem Begriff des Cörpers liegen wohl die Merkmale: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Gröfse u. s. w., aber nicht die Schwere. Sehe ich aber auf die Erfahrung zurück, von welcher ich den Begriff des Cörpers abgezogen habe, so finde ich mit den angeführten Merkmalen auch jederzeit die Schwere verknüpft. Die Erfahrung ist also hier das Princip oder der Grund, der mir es möglich macht, das Prädicat der Schwere zu dem Begriff des Cörpers hinzuzufügen, und meine Erkenntnifs von ihm zu erweitern. Die Erfahrung ist nehmlich selbst eine die Erkenntnifs erweiternde Verknüpfung der Anschauungen, folglich müssen auch Cörper und schwer, die die Erfahrung zusammen ausmachen, oder Theile derselben sind, in einer solchen, obwohl zufälligen Verknüpfung gedacht oder in einem Bewufstseyn verbunden werden (Pr. 26. f. 88. C. 12.).

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in Erweiterungsurtheilen beruhet nicht auf Identität (C. 10.), sondern auf etwas Drittem, was weder im Subject noch im Prädicat liegt, noch diese selbst sind. Bei Erfahrungsurtheilen ist dieses Dritte die Erfahrung, bei mathematischen Urtheilen ist es die Anschauung in der Construction, bei philosophischen Erweiterungsurtheilen *a priori* ist es die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens selbst, in so fern auf demselben die Möglichkeit der Erfahrung beruhet. Z. B. ein Cörper ist schwer; ich darf nur alle Cörper, die ich wahrnehme, in dieser Rückficht beobachten, so werde ich diese Verknüpfung zwischen Cörper und schwer jederzeit in der Erfahrung wahrnehmen. Sieben und fünf zusammen ist zwölf $(7+5=12)$; ich darf nur, um dieses einzusehen, zwölf Puncte vermittelst der Einbildungskraft neben einanderstellen, d. h. die Zahl zwölfe ganz allgemein construiren, wie in A B,

A . . . . . B
C . . . . . F
D E

und sodann sieben Puncte C D als so viel Einheiten der Zahl sieben so unter AB setzen, dafs immer

eine Einheit von C D unter eine Einheit von A B zu ſtehen kömmt, und dann es mit der Zahl fünf E F eben ſo machen, nur ſo, daſs ich da fortfahre, wo die Zahl ſieben aufhört, ſo finde ich, daſs unter A B gerade ſo viel Puncte zu ſtehen kommen, als A B Puncte hat. Dieſe Conſtruction vertritt alſo hier die Stelle der Erfahrung, und gilt dennoch ganz allgemein für Einheiten von jeglicher Art, welche die Zahlen 7, 5 und 12 enthalten möchten. Alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich; iſt ein metaphyſiſches Erweiterungsurtheil. Hier iſt nun das Dritte, worauf die Verknüpfung zwiſchen Subſtanz der Dinge und der Beharrlichkeit der Subſtanz beruhet, die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens und die darauf beruhende Möglichkeit der Erfahrung. Alle Wahrnehmungen kommen nach und nach in uns, und müſſen, wenn Erfahrung daraus werden ſoll, ſo mit einander verknüpft werden, daſs dieſe Verknüpfung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden iſt. Nun ſind alle ſinnlichen Gegenſtände Erſcheinungen in der Zeit, und folgen auf einander, die Zeit ſelbſt aber bleibt, kann aber für ſich nicht wahrgenommen werden. Folglich muſs ſie in den Erſcheinungen ein Subſtrat haben, an dem die Folge der Beſtimmungen der Erſcheinungen wahrgenommen wird, und das iſt die Subſtanz, von der alles übrige nur Beſtimmungen ſind. Dieſe Subſtanz alſo muſs immer bleiben, ſonſt wäre die Erfahrung eines Wechſels der Beſtimmungen der Subſtanz nicht möglich, indem dieſer Wechſel an nichts wahrgenommen werden könnte (C. 225.), ſ. übrigens analytiſches Urtheil.

Erwerbung,

acquiſitio, *acquiſition*. Dies iſt der Name der Handlung, durch die ich mache (*efficio*), daſs etwas mein wird (K. 76.), deren Kenntniſs alſo einen der wichtigſten Theile der Rechtslehre, und folglich auch des Naturrechts, ausmacht. Ich will in dieſem Artikel Kants Lehre darüber auseinander ſetzen, dann zeigen, wie ich hierin mit ihm übereinſtimme, zuletzt aber

Digitized by Google

die vornehmſten Erklärungsarten der Naturrechtslehrer über die urſprüngliche Erwerbung hinzufügen.

Kants Lehre von der Erwerbung überhaupt.

1. Wie muſs ich es anfangen, wenn ich etwas erwerben will? Es giebt ein urſprüngliches und ein erworbenes äuſseres Mein. Urſprünglich mein iſt dasjenige Aeuſsere, was ohne Aeuſserung meiner Willkühr, und alſo einen rechtlichen Act mein iſt. Eine Erwerbung aber iſt urſprünglich, wenn ſie nicht von dem Seinen eines Andern abgeleitet iſt. Geſetzt, eine bisher unbekannte und unbewohnte Inſel in der Südſee werde entdeckt, ſie gehörte bisher Niemanden, war alſo nicht das Seine eines Andern, könnte ſie nun der Entdecker rechtlich für ſein Eigenthum erklären, ſo wäre dieſe Erwerbung urſprünglich (K. 76.).

2. Nichts Aeuſseres iſt urſprünglich mein, denn das äuſsere Meine iſt dasjenige, in deſſen Gebrauch mich zu ſtöhren Läſion ſeyn würde, ob ich gleich nicht im Beſitze deſſelben (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin K. 61.). Nun giebt es nichts Aeuſseres von der Art, als der Boden, und was auf demſelben iſt (als Accidenzen deſſelben.) An dieſem hat aber urſprünglich ein jeder eben das Recht, was ich daran habe — Wohl aber kann etwas Aeuſseres urſprünglich (1.) erworben ſeyn. — Der Zuſtand der Gemeinſchaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als urſprünglich gedacht, ſondern muſs (durch einen äuſsern rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Beſitz eines äuſsern Gegenſtandes urſprünglich und gemeinſam ſeyn kann. Eine ſolche urſprüngliche Gemeinſchaft (*communio mei et tui originaria*) iſt nicht die uranfängliche (*communio primaeva*); denn unter dieſer letztern verſteht man diejenige, welche in der erſten Zeit der Rechtsverhältniſſe unter Menſchen geſtiftet worden, und nun auf Geſchichte gegründet werden kann, unter der erſtern aber verſteht man, daſs allen Menſchen der

Digitized by Google

Gemeinbeſitz des Erdbodens angebohren iſt, eine Vernunftidee, die aller rechtlichen Erwerbung zum Grunde liegt (K. 76. f.).

3. Kant ſtellt nun folgendes Princip der äuſsern Erwerbung auf: Mein iſt,

a. was ich (nach dem Geſetze der äuſsern Freiheit) in meine Gewalt bringe. Die äuſsere Freiheit, oder die Freiheit im äuſsern Gebrauche, iſt diejenige, auf welche ſich bloſs ſolche Geſetze beziehen, die nur auf bloſs äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit gehen. Das Geſetz der äuſsern Freiheit iſt alſo dasjenige, was bloſs die äuſsere Handlung und deren Geſetzmäſsigkeit betrifft, und daher juridiſch heiſst. Es heiſst auch das äuſsere Geſetz. Ich bringe endlich etwas in meine Gewalt (*in poteſtatem meam redigo*), wenn ich durch einen Act der Willkühr das phyſiſche Vermögen erlange, beliebigen Gebrauch davon zu machen. (K. 57.). Folglich

b. wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen, ich (nach dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft) das Vermögen habe. — 'Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt das rechtliche: es iſt möglich, ein jedes äuſsere Object meiner Willkühr als das Meine zu haben (K. 56.). Endlich

c. was ich (gemäſs der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es ſoll mein ſeyn. Die Idee eines möglichen vereinigten Willens iſt die Vorſtellung davon, daſs alle übrigen darin mit einſtimmen, daſs dasjenige das Meine ſeyn ſoll, wovon ich will, es ſoll das Meine ſeyn (K. 77.).

4. Die Momente (*attendenda*) der urſprünglichen Erwerbung ſind alſo:

a. die Apprehenſion (*apprehenſio*) eines Gegenſtandes, der Keinem angehört, widrigenfalls ſie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Geſetzen widerſtreiten

Digitized by Google

würde. Dieſe Apprehenſion iſt die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raume und der Zeit; der Beſitz alſo, in den ich mich ſetze, iſt der Beſitz in der Erſcheinung (*poſſeſſio noumenon*), oder der ſinnliche, d. i. empiriſche Beſitz (die Inhabung) (K. 62.).

b. die Bezeichnung (*declaratio*) des Beſitzes dieſes Gegenſtandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Andern davon abzuhalten, weil ſonſt ein Anderer das Meine apprehendiren könnte, als gehöre es noch Keinem.

c. die Zueignung (*appropriatio*) als Act eines äuſſerlich allgemein geſetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einſtimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. Hierauf beruht der Schluſsſatz: der äuſsere Gegenſtand iſt mein, d. i. der Beſitz iſt ein bloſs rechtlicher (*poſſeſſio noumenon*) (K. 77. f.).

5. Die urſprüngliche Erwerbung eines äuſsern Gegenſtandes heiſst Bemächtigung (*occupatio*), und kann bloſs an cörperlichen Dingen (Subſtanzen) ſtatt finden. Wo nun eine ſolche ſtatt findet, bedarf ſie zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der ſich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore potior iure*). Es muſs noch kein Andrer ſich in den Beſitz der Sache geſetzt haben, ſonſt iſt gar keine urſprüngliche Erwerbung derſelben möglich, weil der Andere wenigſtens das voraus hat, daſs er im Beſitze iſt, obwohl dieſer Beſitz darum noch nicht rechtlich iſt. Die Bemächtigung iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Perſonen abgeleitet ſeyn. Wäre zu der Bemächtigung nehmlich noch die Willkühr eines oder mehrerer Andern nöthig, dann wäre ſie doppelſeitig, aber dann wäre ſie aus dem Seinen dieſer Andern abgeleitet, folglich nicht urſprünglich und keine Bemächtigung. Wie aber ein ſolcher Act der Willkühr, als die

Digitized by Google

Bemächtigung ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen; denn zu jedem rechtlichen Besitze wird die Willkühr aller als Rechtsgrund erfordert, indem die Maxime, nach welcher ich etwas erwerbe, stets allgemeingültig für die Willkühr aller seyn muss. Man muss aber ja nicht die ursprüngliche Erwerbung mit der ersten verwechseln. Die letztere hat bloss zum Merkmal, dass vor ihr keine andere hergegangen ist, die erste, dass sie zugleich einseitig ist. Die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung z. B. wäre eine erste Erwerbung, denn es darf keine vor ihr vorhergehen; aber sie ist darum noch keine ursprüngliche, denn sie wäre von dem besondern Willen eines jeden abgeleitet und allseitig; eine ursprüngliche Erwerbung muss bloss von der Willkühr dessen abhängen, der erwirbt, weil sie sonst schon vorausetzt, dass das Erworbene eines Andern Eigenthum war, folglich nicht erst Eigenthum wurde. Die erste Erwerbung setzt bloss keine andere Erwerbung vorher, die ursprüngliche aber, dass die erworbene Sache auch noch nicht Eigenthum war (K. 78. f.).

6. Die Erwerbung des äussern Mein und Dein wird eingetheilt, nach dem Objecte, das ich erwerbe, nach der Art, wie ich es erwerbe, und nach dem Rechtsanspruche.

A. Dem Objecte (der Materie) nach erwerbe ich entweder:

a. eine Substanz, d. h. eine cörperliche Sache, z. B. ein Stück Landes, oder

b. eine Causalität, d. h. die Leistung eines Anderen, z. B. dass mir jemand eine gewisse Arbeit verfertigen muss, weil ich sie ihm bereits bezahlt habe. Ich bin alsdann im Besitze der Willkühr des Andern, nehmlich diesen zur Leistung zu bestimmen, obgleich die Zeit der Leistung erst kommen soll, ich habe also wirklich etwas erworben, oder

Digitized by Google

c. eine Wechſelwirkung, d. h. eine Perſon ſelbſt, d. i. den Zuſtand derſelben, ſo fern ich über dieſen ihren Zuſtand rechtlich verfügen kann, z. B. eine Ehefrau (K. 79.).

7. B. Der Art (Form) nach, wie ich ein Object erwerbe, iſt die Erwerbung entweder

a. ein Sachenrecht (*ius reale*); oder

b. ein perſönliches Recht (*ius perſonale*); oder

c. ein dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*), nehmlich des Beſitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.).

8. C. Dem Rechtsanſpruche (*titulus*), d. i. dem Rechtsgrunde nach, wodurch das Object rechtlich erworben wird, kann man die Erwerbung auch noch eintheilen. Zwar iſt der Rechtsgrund kein beſonderes Glied der Eintheilung der Rechte, weil es auſser der Materie und Form der Erwerbung kein Drittes geben kann, alſo die Eintheilung dadurch erſchöpft iſt. Allein der Rechtsgrund iſt doch ein Moment (*attendendum*) der Art, wie die Erwerbung ausgeübt werden kann. Es kömmt nehmlich dabei auf die Quantität in Anſehung der zu beſtimmenden Willkühr an, ob ſie nehmlich nur die Willkühr eines einzigen, oder vieler, oder aller Menſchen iſt. Denn hiervon hängt es ab, ob der Rechtsgrund der Beſitzung eine Thatſache, oder ein Vertrag, oder das Geſetz ſelbſt iſt. Dieſes giebt alſo nicht beſondere Rechte, aber doch beſondere Fundamente der Rechte, die nicht zu überſehen ſind. Hiernach wird etwas Aeuſseres erworben, entweder

a. durch den Act einer einſeitigen Willkühr (*voluntas unilateralis ſ. propria*). Das iſt der Rechtsgrund der Bemächtigung, wenn ſie rechtlich ſeyn ſoll, d. i. der urſprünglichen Erwerbung. Geſetzt, die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, lieſse ſich nicht

einſehen, noch durch Gründe darthun, ſo müſste das doch gezeigt werden, und alſo gehörte es doch wenigſtens als Glied der vollſtändigen Eintheilung hierher. Allein wir werden in der Folge ſehen, daſs eine ſolche Erwerbung zwar nicht begriffen werden kann, aber doch vorausgeſetzt werden muſs. — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

b. durch den Act einer doppelſeitigen Willkühr (*voluntas bilateralis*). Dies iſt der Rechtsgrund der Erwerbung durch Vertrag (*pacto*). — Oder etwas Aeuſſeres wird erworben

c. durch den Act einer allſeitigen Willkühr (*voluntas univerſalis*). Das iſt der Rechtsgrund aller rechtlichen Erwerbung überhaupt, denn nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze kann ich einen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, und ſie folglich als das Meine anzuerkennen, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde.

Daſs übrigens dieſe Eintheilung auch ſo ausgedrückt werden kann, jedes Object wird erworben, entweder a. durch die That; oder b. durch Vertrag; oder c. durchs Geſetz, darf ich nicht erſt erinnern (K. 80.).

Kants Lehre von der urſprünglichen Erwerbung.

9. Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens ſeyn. Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz zu betrachten. Die Exiſtenz des Beweglichen iſt aber nur als Inhärenz anzuſehen, d. i. ohne den Boden, auf welchem ſich das Bewegliche befindet, könnte dieſes nicht exiſtiren, auch dauert der Boden immer fort, aber das Bewegliche auf demſelben wechſelt. So wie alſo in theoretiſcher Bedeutung die Accidenzen nicht auſserhalb der Subſtanz (getrennt von

Digitized by

derſelben) exiſtiren können, ſo kann in praktiſcher Bedeutung das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemanden ſeyn, wenn nicht angenommen wird, daſs auch der Boden das Seine ſei (K. 82. f.).

10. Dieſer Satz ſoll bewieſen werden. Setzet, der Boden gehöre Niemanden an, er ſei ganz herrenlos, er ſei nicht das Seine von Jemanden. Alsdann kann ich jede bewegliche Sache (wenn ſie auch das Seine von Jemanden iſt), die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoſsen. Wenn mich nehmlich die bewegliche Sache etwa hindern ſollte, den Platz einzunehmen, wo ſie ſich befindet, ſo kann ich ſie von dieſem Platze entfernen, ohne daſs ich dadurch der Freiheit eines Andern Eintrag thue, oder gegen ſeine Willkühr handele, indem ja noch Keiner rechtlicher Beſizzer von dieſem Platze iſt, und folglich Keiner durch meine Handlung lädirt wird. Ich kann dieſes ſo oft wiederholen, wenn es nöthig iſt, um mir Platz zu machen, bis ſich die bewegliche Sache gänzlich verliert (bis ſie gänzlich zerſtört wird, und alſo der Andere dadurch das Seine verliert). Auch dadurch geſchieht der Freiheit eines Andern nicht Abbruch, weil wir annehmen, daſs Keiner Inhaber, oder rechtlicher Beſitzer des Bodens ſei, und folglich jenes Platzmachen nicht rechtlich hindern kann. Alles aber, was zerſtört werden kann, iſt beweglich. Ein Baum, ein Haus, eine Mauer u. ſ. w. werden zwar unter die unbeweglichen Dinge gerechnet; allein ſie ſind doch zerſtörbar, und der Materie nach beweglich, denn ich kann den Baum ausreiſſen, und das Haus abtragen, um mir Platz zu machen. Wenn es alſo auch gewöhnlich iſt, daſs man die Sache, die ohne Zerſtörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, z. B. ein Haus, das man abtragen muſs, wenn man den Platz benutzen will, worauf es ſteht, ein Immobile, eine unbewegliche Sache, nennt; ſo iſt es doch eigentlich nicht das Beharrliche, oder die Subſtanz, woran der Begriff des Mein und Dein hier haftet, ſondern der Zuſtand, worin ſich die Subſtanz be-

Digitized by Google

findet, die ihr inhärirenden Accidenzen, das, was ihr anhängt, welches nicht die Sache selbst ist. Wenn ich ein Haus mein nenne, so sind es nicht die Steine, sondern die Form, worin diese Steine unter einander, zu einem Hause, befestiget sind, woran ich denke. Nenne ich aber die Steine mein, so ist es wiederum nicht die Materie, an die ich denke. Kurz, es sind immer die Accidenzen, von denen das Mein und Dein bei dem unbeweglichen Dinge (Immobile im gewöhnlichen Sinne) verstanden wird, folglich das Bewegliche und Zerstörbare. Dies muss also etwas haben, als das Seine dessen, dem das Bewegliche gehört, woran es so haftet, als ein Accidenz an seiner Substanz, dem es inhäriren muss, und das unbeweglich ist; alles Mein muss einem Mein inhäriren, das nicht weiter inhärirt, sondern als Substanz ein Mein ist, und das ist der Boden. Folglich muss der Boden vor jeder andern Sache erworben, und die Erwerbung desselben die erste seyn (K. 83.).

11. Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden; denn sonst wäre es möglich, dass es einen äussern Gagenstand gäbe, wovon ich beliebigen Gebrauch zu machen das physische Vermögen hätte, ohne ihn als das Meine haben zu können. Der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung aber ist die ursprüngliche Gemeinschaft überhaupt: ein Satz, der sich auf folgenden Beweis gründet.

12. Alle Menschen sind ursprünglich, d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr, im rechtmäßigen Besitze des Bodens, d. h. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz ist ein gemeinsamer Besitz, weil die Erde eine Kugelfläche hat. Wäre die Oberfläche der Erde eine unendliche Ebene, so wäre die Gemeinschaft der Menschen nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, und von der Natur selbst constituirt ist, ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (*communio pos-*

ſeſſionis originaria). Dieſer Begriff iſt nicht empiriſch und von Zeitbedingungen abhängig, wie etwa der erdichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Geſammtbeſitzes (*communio primaeva*), ſondern ein praktiſcher Vernunftbegriff. Wäre er nehmlich empiriſch, ſo müſste er aus einem rechtlichen Act der äuſſern Freiheit entſprungen ſeyn, welches nicht möglich iſt, da er jeden rechtlichen Act der äuſſern Freiheit erſt möglich macht. Er liegt aber auch wirklich in der praktiſchen Vernunft jedem rechtlichen Act der äuſsern Freiheit zum Grunde, weil er *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menſchen den Platz auf Erden nach Rechtsgeſetzen gebrauchen können (K. 83. f.).

13. Der rechtliche Act dieſer Erwerbung iſt Bemächtigung (*occupatio*). Die Beſitznehmung (Apprehenſion, *apprehenſio*), als der Anfang der Inhabung einer cörperlichen Sache im Raume (*poſſeſſionis phyſicae*), ſtimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Geſetze der äuſsern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zuſammen, als unter der der Priorität in Anſehung der Zeit, welche erſte (frühere) Beſitznehmung (*prior apprehenſio*) ein Act der Willkühr iſt. Der Wille aber, die Sache, mithin auch ein beſtimmter abgetheilter Platz auf Erden, ſolle Mein ſeyn, d. i. die Zueignung (*appropriatio*), kann in einer urſprünglichen Erwerbung nicht anders als einſeitig (*voluntas unilateralis ſ. propria*) ſeyn, weil eine doppelſeitige den rechtlichen Beſitz von dem Seinen eines Andern ableiten würde. Nun heiſst die Erwerbung eines äuſsern Gegenſtandes der Willkühr durch einſeitigen Willen die Bemächtigung; folglich kann die urſprüngliche Erwerbung deſſelben, mithin auch eines abgemeſſenen Bodens, nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geſchehen, und der rechtliche Act der urſprünglichen Erwerbung iſt Bemächtigung (K. 84. f.).

14. Die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, läſst ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe

Digitized by Google

darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Rechts-Postulat der praktischen Vernunft: es ist möglich, einen jeden äussern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig. Dieser einseitige Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen (rechtlich oder rechtsgültig machen), als nur in so fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist. Denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert. Denn das allgemeine Princip des Rechts ist: eine jede Handlung ist recht (rechtlich oder rechtsgültig), die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (K. XXXIII.); nun ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann nur nach dem Princip eines nothwendig vereinigten und darum allein gesetzgebenden Willens möglich, folglich ist ein äusseres Mein und Dein nur möglich, wenn der einseitige und doppelseitige Wille bei der Erwerbung in einem *a priori* vereinigten absolut gebietenden Willen enthalten ist (K. 85. f.).

15. Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturstande zwar auch, aber nur provisorisch, erworben werden. Wenn das bewiesen wird, so folgt, dass die bürgerliche Verfassung Pflicht ist, mithin es ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur ist, in bürgerlicher Verfassung zu leben und sie zu stiften. Nun

war der empirische Titel der Erwerbung die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem der Vernunfttitel einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, weil dem Besitze nach Vernunftbegriffen des Rechts (dem intellectuellen) nur ein Besitz in der Erscheinung (ein empirischer) untergelegt werden kann. Der Vernunfttitel, oder die unumgängliche, obwohl stillschweigende Bedingung (*conditio sine qua non*) aller Erwerbung kann aber nur die Idee eines *a priori* vereinigten (also nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller seyn. Nun ist der Zustand eines zur Gesetzgebung wirklich allgemein vereinigten Willens der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, und doch vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet) d. h provisorisch, kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden; die peremtorische (durch den wirklich allgemein vereinigten Willen bestätigte oder wirklich rechtlich gewordene) Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt. Die provisorische Erwerbung ist aber dennoch eine wahre, nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft (K. 86. f.).

16. Ich bin im Naturstande befugt, einen Boden so weit in Besitz zu nehmen, als ich ihn vertheidigen kann, das Meer also so weit, als die Kanonen auf den Küsten reichen. — Die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung, Verschönerung u. dergl.) ist kein Grund der Erwerbung desselben, denn erst muss (nach 9.) die Substanz als das Seine anerkannt seyn, ehe die Accidenzen (die Formen) ein Object des rechtlichen Besitzes werden können. Die Bearbeitung ist nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere ersetzen kann, die weniger Mühe kosten. — Es darf auch Keiner Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung so hindern, dass keiner von beiden des

Digitized by Google

Rechts der Priorität theilhaftig würde, und der Boden immer als keinem angehörig frei bliebe; denn derjenige, der den Andern hinderte, müfste ſich doch ſelbſt auf irgend einem benachbarten Boden befinden, alſo wäre eine abſolute Verhinderung ein Widerſpruch; aber reſpectiv auf einen gewiſſen (zwiſchen liegenden Boden) würde die Verhinderung mit dem Rechte der Bemächtigung zuſammen beſtehen, und der Boden neutral ſeyn; dann iſt aber der Boden nicht herrenlos (*res nullius*), ſondern wird von beiden zur Scheidung gebraucht, gehört alſo wirklich beiden gemeinſchaftlich. — Man kann auch auf einem Boden eine Sache als die Seine haben, von dem kein Theil das Seine von Jemanden iſt, dann ſteht nehmlich der ganze Boden dem Volke, und folglich jedem einzelnen zu. Auf dem Boden eines Andern kann man aber nur durch Vertrag das Seine haben. — Endlich iſt die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen? Allerdings; denn die Art, ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſsig zu machen, iſt eine Sache des bloſsen Beliebens (*res meræ facultatis*, der rechtlichen Erlaubniſs oder Befugniſs, ſ. Erlaubt). — Zuletzt kann noch gefragt werden: ob man befugt ſei, auf dem Boden eines nicht in bürgerlicher Verfaſſung lebenden Volks (mit Gewalt oder durch betrügeriſchen Kauf des Bodens) Colonien zu errichten, um daſſelbe zu einer bürgerlichen Verfaſſung zu bringen; zumal es die Natur ſelbſt (als die das Leere verabſcheuet) ſo zu fordern ſcheint, und groſse Landſtriche in andern Welttheilen an geſitteten Einwohnern ſonſt Menſchenleer geblieben wären? Allein dieſe Art der Erwerbung des Bodens iſt die Heiligung eines böſen Mittels zu guten Abſichten (Jeſuitismus), und folglich verwerflich. — Die Aufgabe von der urſprünglichen Erwerbung wird alſo nur durch den urſprünglichen Vertrag aufgelöſet, dieſer muſs ſich aber aufs ganze menſchliche Geſchlecht erſtrecken, ſonſt würde die Erwerbung doch immer nur proviſoriſch bleiben (K. 87. — 90.).

Digitized by Google

Kants Expoſition und Deduction des Begriffs einer urſprünglichen Erwerbung des Bodens.

17. Expoſition. Alle Menſchen ſind urſprünglich in einem Geſammtbeſitze des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*), mit dem ihnen von Natur zuſtehenden Willen (eines jeden), denſelben zu gebrauchen (*lex juſti*); aber die natürlich unvermeidliche Entgegenſetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern würde allen Gebrauch dieſes Bodens aufheben, wenn nicht in dem Willen zugleich das Geſetz für die einander widerſtreitende Willkühr läge, nach welchem einem Jeden ein beſonderer Beſitz auf dem gemeinſamen Boden beſtimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austheilende Geſetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann nicht anders als aus einem urſprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieſer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausſetzt) hervorgehen, mithin nur im bürgerlichen Zuſtande (*lex iuſtitiae diſtributivae*), der allein beſtimmt, was (innerlich der Form nach) recht (durch die *lex juſti* beſtimmt), was (als Materie auch äuſserlich, d. i. deſſen Beſitzſtand) rechtlich (durch die *lex iuridica* beſtimmt) und was (und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe in einem beſondern Falle unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs) Rechtens (durch die *lex iuſtitiae* beſtimmt) iſt; dies folgt aus dem Axiom der äuſsern Freiheit, nach welchem das Mein und Dein mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze muſs zuſammen beſtehen können. In dieſem Zuſtande aber proviſoriſch, d. i. vor Gründung des bürgerlichen Zuſtandes und doch in Abſicht auf denſelben, nach dem Geſetze der äuſsern Erwerbung zu verfahren, iſt Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens Jedermann zu verbinden, den Act der Beſitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einſeitig iſt, als gültig anzuerkennen. Folglich iſt eine proviſoriſche Erwerbung des Bodens möglich (K. 90. f.).

Digitized by Google

18. Eine ſolche Erwerbung aber bedarf doch, und hat auch, eine Gunſt des Geſetzes, oder ein Erlaubniſsgeſetz (*lex permiſſiva*), in Anſehung der Grenzen des rechtlich möglichen Beſitzes, für ſich (ſ. Erlaubt). Denn dieſe Erwerbung geht vor dem rechtlichen Zuſtande vorher, und leitet blofs dazu ein, aber iſt noch nicht peremtoriſch. Dieſe Gunſt (rechtliche Erlaubniſs oder Befugniſs) erſtreckt ſich aber nicht weiter, als bis zur Einwilligung Anderer (Theilnehmender) zur Errichtung des rechtlichen Zuſtandes, führt aber allen Effect einer rechtmäſsigen Erwerbung bei ſich, bei dem Widerſtande der Theilnehmer in den bürgerlichen Zuſtand zu treten, und ſo lange dieſer Widerſtand währt, weil der Ausgang auf Pflicht gegründet iſt (K. 91. f.).

19. Deduction. Der Grund, aus welchem etwas ein Recht iſt, heiſst der Rechtsgrund, oder der Rechtstitel (*titulus*) (ſ. Rechtsgrund, Rechtstitel); der Rechtstitel der urſprünglichen, und damit auch aller abgeleiteten Erwerbung, iſt alſo die urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens, wie wir geſehen haben (17.). Dieſe urſprüngliche Gemeinſchaft hing davon ab, daſs die Erde eine Kugelfläche hat, mithin davon, daſs der äuſsere Beſitz durch den Raum bedingt war, oder von der Beſchaffenheit deſſelben abhing (12.). Die Erwerbungsart aber fanden wir in den empiriſchen Bedingungen der Beſitznehmung (*apprehenſio*), daſs dieſe nehmlich eine erſte Beſitznehmung iſt, oder Priorität in Anſehung der Zeit hat (13.). Mit dieſer Erwerbungsart war der Wille verbunden, den äuſsern Gegenſtand als den Seinen zu haben, oder die Zueignung (*appropriatio*), welche einſeitig war, weil ſie ſonſt von dem Seinen eines Andern abgeleitet geweſen wäre (13.). Nun iſt noch nöthig, den Begriff der Erwerbung ſelbſt aus den Principien der reinen rechtlich-praktiſchen Vernunft zu entwickeln; denn wir haben noch nicht geſehen, wie der empiriſche Beſitz (*poſſeſſio phaenomenon*) in einen intelligibeln Beſitz (*poſſeſſio noumenon*) verwandelt werden könne. Unter der Erwerbung iſt nehmlich zu verſtehen, daſs etwas, das ich phyſiſch be-

Digitized by Google

nutzen kann, und alſo ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt, die Beſchaffenheit bekomme, daſs es ein äuſseres Mein werde, und zwar ſo, daſs es vorher noch Niemand als das Seine beſeſſen habe, ſondern die Erwerbung urſprünglich ſei. Dies folgt noch nicht aus der Apprehenſion, auch nicht aus der Zueignung. Jetzt ſoll alſo der Begriff des intelligibeln Beſitzes eines Gegenſtandes entwickelt werden, dadurch wird zugleich vollends alles das ergänzt ſeyn, was man bei dem Artikel: Beſitznehmung, vermiſſen könnte (K. 92.).

20. Der Rechtsbegriff vom äuſseren Mein und Dein kann nicht das Mein und Dein an einem andern Ort bedeuten, als wo ich bin, denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern nur etwas von mir Unterſchiedenes, in deſſen nicht empiriſchem Beſitze (einer gleichſam fortdauernden Apprehenſion) ich bin, und daſs ich es dennoch in meiner Gewalt habe (oder daſs es ſo mit mir verknüpft iſt, daſs es mir möglich iſt, es zu gebrauchen). Hierdurch abſtrahiren wir alſo gänzlich von dem Verhältniſſe der Perſon zu den Gegenſtänden (dem bloſs phyſiſchen Beſitze), und bekommen ein Verhältniſs einer Perſon zu Perſonen (worin eben der rechtliche oder intelligibele Beſitz beſtehet), nehmlich alle dieſe Perſonen durch den Willen der erſten Perſon zu verbinden, gemäſs dem Poſtulat des Vermögens der praktiſchen Vernunft und der allgemeinen Geſetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens (K. 92. f.).

21. Daſs die Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidenz (der Form) nicht einen Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*acceſſorium ſequitur ſuum principale*, die Nebenſache folgt der Hauptſache) aus dem Eigenthum gefolgert werden müſſe, wäre für ſich ſelbſt klar, wenn nicht die Vorſtellung täuſchte, als mache man die bearbeitete Sache durch die Bearbeitung derſelben (gleichſam einen Dienſt den man ihr leiſtet) gegen

ſich verbindlich (als habe ſie nun die Pflicht auf ſich, uns zu dienen, welches eine Perſonificirung dieſer Sache iſt). Man würde ſonſt wahrſcheinlicher Weiſe nicht ſo leichten Fuſses über die Frage weggeglitten ſeyn: wie iſt ein Recht in einer Sache möglich? d. i. wie kann ich ein Recht haben gegen jeden Beſitzer derſelben? oder, was iſt das, was da macht, daſs ich mich wegen eines äuſsern Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen (K. 80)? Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniſs der beſondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſo fern ſie als mit dem Geſetze des ſynthetiſch-allgemeinen Willens (der vereinigten Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze) zuſammenſtimmend und in demſelben enthalten gedacht werden kann (K. 93. f.).

22. Mit dem Boden erwerbe ich alle auf demſelben befindliche und keinem Andern gehörige Cörper ohne einen beſondern rechtlichen Act (nicht *facto* ſondern *lege*), weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*iure rei meae*). Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter als das Land ausdehnen laſſe, muſs nach eben denſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Beſitze und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (*mare clauſum*). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See iſt frei (*mare liberum*). Das Stranden aber kann von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden, weil es nicht Läſion (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache nicht als *res nullius* (das Seine von Keinem) behandelt werden kann. Ein Fluſs dagegen kann unter ſobbenannten Einſchränkungen (proviſoriſch) urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beider Ufer iſt, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reich (K. 94. f.).

Digitized by

23. Der äufsere Gegenſtand, welcher der Subſtanz nach das Seine von Jemanden iſt, iſt deſſen Eigenthum (*dominium*), welchem alle Rechte in dieſer Sache (wie Accidenzen der Subſtanz) inhäriren (nicht für ſich abtrennlich von dem Eigenthume, ſondern blofs an demſelben exiſtiren); der rechtliche Beſitzer derſelben heifst der Eigenthümer (*dominus*), der nach Belieben über ſein Eigenthum verfügen kann (*ius disponendi de re ſua*). Aber hieraus folgt von ſelbſt: dafs ein ſolcher Gegenſtand nur eine cörperliche Sache ſeyn könne, gegen die man keine Verbindlichkeit hat, daher ein Menſch ſein eigener Herr (*ſui iuris*), aber nicht Eigenthümer von ſich ſelbſt (*ſui dominus*) (über ſich nach Belieben disponiren zu können), geſchweige denn von andern Menſchen ſeyn kann, weil er der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon verantwortlich iſt. Dies gehört eigentlich nicht hierher, ſondern wird nur beiläufig zum beſſern Verſtändniſſe des kurz vorher geſagten angeführt. Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derſelben Sache geben, und dennoch die Sache nur einem als das Seine zugehören, wenn von den ſogenannten Miteigenthümern (*condomini*) der eine nur den ganzen Beſitz ohne Gebrauch (*dominus directus*), der andere den Gebrauch der Sache ſammt dem Beſitze hat (*dominus utilis*) (K. 95. f.).

Kants Lehre von der idealen Erwerbung eines äufsern Gegenſtandes der Willkühr.

24. Kant nennt diejenige Erwerbung ideal, die keine Cauſalität in der Zeit enthält, mithin eine blofse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie iſt nichts deſto weniger wahre Erwerbung, der Erwerbact iſt nur nicht empiriſch, indem das Subject von einem Andern erwirbt, der entweder noch nicht iſt (von dem man blofs die Möglichkeit annimmt, dafs er ſei), oder eben aufhört zu ſeyn, oder nicht mehr iſt. Dies giebt drei ideale Erwerbungsarten: A. durch

Digitized by Google

Erſitzung; B. durch Beerbung; C. durch unſterbliches Verdienſt. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, ſind aber auch im Naturzuſtande denkbar, um die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſung darnach einzurichten (*ſunt iuris naturae*) (K. 130. f.).

25. A. Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern bloſs durch den langen Beſitz (*uſucapio*). Nicht darum, weil ich die Einwilligung des Eigenthümers dazu rechtmäſsig vorausſetzen darf (*per conſenſum praeſumtum*); noch weil ich, da er nicht widerſpricht, annehmen kann, er habe ſeine Sache aufgegeben (*rem derelictam*). Sondern darum, weil ich ihn bloſs durch meinen langen Beſitz ausſchlieſsen darf. Denn, wenn es auch einen wahren Eigenthümer giebt, der auf dieſe Sache Anſpruch macht (ein Prätendent iſt), ſo kann ich ſein bisheriges Daſeyn ignoriren (es iſt ſo gut, als wüſste ich davon nichts). Ich darf völlig ſo verfahren, als ob er während der ganzen Zeit, da ich die Sache beſeſſen habe, ein bloſſes Gedankending geweſen wäre (das auſser meiner Vorſtellung keine äuſsere Wirklichkeit gehabt hätte). Und das gilt ſogar auch dann, wenn ich gleich davon, daſs er exiſtirte, und daſs er Anſpruch auf die Sache mache, hinreichend benachrichtigt ſeyn möchte. — Man nennt dieſe Art der Erwerbung, nicht ganz richtig, die durch Verjährung (*per praeſcriptionem*) *), oder Ausſchlieſſung des vorigen Eigenthümers von dem Beſitze der Sache, die er ſo lange nicht für ſein Eigenthum erklärt, und als ſolches behandelt hat. Die Ausſchlieſsung (*praeſcriptio*) iſt nur als die Folge von der Erwerbung durch langen Beſitz (*uſucapio*) anzuſehen, die Erwerbung muſs vorhergegangen ſeyn, ſonſt wäre es unmög-

*) Die Römer machten noch einen Unterſchied zwiſchen *uſucapio* und *praeſcriptio*: das erſtere iſt die Erlangung des Eigenthums durch langen Beſitz; das letztere die Ausſchlieſsung des vorigen Eigenthümers durch dieſe Erlangung; doch werden beide Wörter gemeiniglich mit einander verwechſelt.

Digitized by Google

lich, dafs Jemand von dem Befitze feines Eigenthums könnte ausgefchloffen werden. Die Möglichkeit einer folchen Erwerbung (*ufucapio*) ift nun zu beweifen (K. 131. f).

26. Wer nicht einen beftändigen Befitzact (*actus poffeffo'rius*) einer äufsern Sache ausübt, wird mit Recht (als Befitzer) als nicht exiftirend angefehen. Denn er kann nicht über Läfion klagen, fo lange er fich nicht zum Titel eines Befitzers berechtigt. Erklärt er fich aber nach eines Andern Befitznehmung für den Eigenthümer, fo giebt er fich dadurch nur für den ehemaligen Eigenthümer an. — Es kann alfo nur ein rechtlicher, und zwar fich continuirlich erhaltender und documentirter Befitzact feyn, durch welchen er fich das in langer Zeit nicht gebrauchte Seine fichert (K. 132. f.).

27. Gefetzt, die Verfäumung diefes Befitzacts begründete nicht einen zu Recht beftändigen Befitz (*poffeffio irrefragrabilis*) eines gefetzmäfsigen und ehrlichen Befitzers (*poffeffio bonae fidei*), und die Sache könne darum noch nicht für erworben angefehen werden; fo würde es gar keine peremtorifche (geficherte) Erwerbung geben. Dann wäre Niemand bei feinem Eigenthum ficher, weil er nie wiffen könnte, ob es nicht fchon einmal einen rechtmäfsigen Befitzer gegeben habe, der diefes fein Eigenthum nicht rechtsgültig veräufsert habe, und es alfo einmal wieder zurückfordern könne, weil die Gefchichtskunde ihre Nachforfchung bis zum erften Befitzer und deffen Erwerbart hinauf zurück zu führen nicht vermögend ift. Sollte nehmlich die Erfitzung kein Eigenthum begründen, und man dadurch nichts erwerben können, fo müfste es von jedem Eigenthum eine ficbere Gefchichte geben, fo wohl von der urfprünglichen Erwerbung deffelben, oder wie eine Sache zuerft zu Eigenthum wurde, als auch davon, wie es durch Verträge oder Beerbung u. f. w. rechtlich von dem einen Befitzer auf den andern übergegangen ift, denn nur durch diefe Gefchichte würde man fich überzeugen können, ob man zu einem peremtorifchen Befitze gelangen könne; aber fowohl diefe Gefchichte, als auch die Sicherheit derfelben, ift

Digitized by Google

nicht möglich. Die Präsumtion, oder Voraussetzung, ist also nicht blos rechtmäfsig (*iusta*), nehmlich erlaubt, als Vermuthung, sondern auch rechtlich (*praesumtio iuris et de iure*), oder so beschaffen, dafs der Andere mich lädiren würde, wenn er dagegen handelte, und er würde nach Zwangsgesetzen (*suppositio legalis*) durch Zwang davon abgehalten werden können. Sobald ein Anderer nicht im Besitze einer Sache ist, und nicht durch irgend einen Act sich als Eigenthümer derselben beweiset, z. B. dafs er die Sache gebraucht, oder sie bearbeiten läfst, oder es auf irgend eine Art immer fort bekannt werden läfst, dafs er Eigenthümer bleiben wolle, bis er das Gegentheil erkläre, kann ich mich rechtmäfsig und rechtlich in den Besitz dieser als herrenlos zu betrachtenden Sache setzen. Wer seinen Besitzact zu documentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren; weil der dermalige Besitzer befugt war, vorauszusetzen, dafs die Sache sich in Niemandes Besitze befinde; und nachdem er erworben hat, so schliefst er einen jeden aus, der auf den Besitz des Gegenstandes Anspruch zu machen denkt. Die Länge der Zeit der Verabsäumung, die gar nicht bestimmt werden kann und darf, wird nur zum Behuf der Gewifsheit der Unterlassung des ehemaligen Besitzers, seinen Besitzact zu documentiren, angeführt. Kurz, die Verabsäumung eines Besitzacts, während der Zeit der Ersitzung, macht dieselbe zum rechtmäfsigen Titel des Besitzes durch Ersitzung. Die Entscheidung der Frage kam also darauf an, ob man blos durch langen Besitz das Eigenthum eines bisher unbekannten Besitzers erwerben, oder ob derselbe die Sache immer wieder erlangen (vindiciren) könne. Sollte das Letztere gelten, so wäre alles Eigenthum ungewifs, und eigentlich jede Sache herrenlos (gegen das Rechtspostulat in 14.) (K. 132. f.).

28. Im bürgerlichen Zustande aber kann der Staat einem Eigenthümer seinen Besitz stellvertretend erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf eben so wenig sich auf den Titel

Digitized by Google

der Erſitzung gründen, als ſeinen Titel der Erwerbung bis zur urſprünglichen beweiſen. Aber im Naturzuſtande iſt der Titel des Beſitzes durch Erſitzung rechtmäſsig. Eigentlich iſt es, ſtrenge genommen, keine Erwerbung der Sache, ſondern nur eine rechtmäſsige Art, ſich ohne einen rechtlichen Act im Beſitze einer Sache zu erhalten; aber man pflegt dieſe Befreiung von Anſprüchen auch Erwerbung zu nennen. Die Präſcription, oder Ausſchlieſsung, des ältern Beſitzes gehört alſo zum Naturrecht (*eſt iuris naturae*) (K. 133. f.).

29. B. Die Beerbung (*acquiſitio haereditatis*) iſt die Uebertragung (*translatio*) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zuſammenſtimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis inſtituti*) und die Verlaſſung des Erblaſſers (*teſtatoris*) geſchieht in einem Augenblick (*articulo mortis*). Da der Beerbung ohne Vermächtniſs (*diſpoſitio ultimae voluntatis*) im Naturzuſtande nicht gedacht werden kann, ſo muſs die Möglichkeit der Erwerbung durch Beerbung unterſucht werden, weil die Erwerbung und Verlaſſung in demſelben Augenblick geſchieht (K. 134. f.).

30. Es iſt möglich, durch Erbeseinſezzung zu erwerben. Denn der Erblaſſer Cajus verſpricht und erklärt in ſeinem letzten Willen dem Titius ohne Vorwiſſen deſſelben, ſeine Habe ſolle im Sterben auf dieſen übergehen, und bleibt alſo bis zum Tode alleiniger Eigenthümer derſelben. Nun kann zwar durch den bloſsen einſeitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; ſondern es wird über dem Verſprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des andern Theils dazu erfordert, und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas ſimultanea*), welcher jedoch hier ermangelt; denn Titius kann während der Lebenszeit des Cajus nicht acceptiren, weil ſonſt das Eigenthum im Augenblick der Acceptation gemeinſchaftlich ſeyn würde. Der Erbnehmer erwirbt aber doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als

Digitized by Google

ein Sachenrecht, das freilich mit dem rechtlichen Besitze der Verlassenschaft zusammenfällt, nehmlich, dass er allein, und kein Anderer, die Verlassenschaft acceptiren, oder das Versprechen des Erblassers annehmen darf (*ius in re iacente*), daher die Verlassenschaft im Zeitpunct, da Cajus sie verlassen und Titius sie noch nicht angenommen hat, *haereditas iacens* (ein liegendes, noch nicht aufgenommenes, noch nicht acceptirtes Erbe) heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise, weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann, ein solches Recht hat, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen; weil der Erbnehmer ausschlüfslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

31. Um den Streit, ob nach dem Naturrecht Testamente gültig sind (*sunt iuris naturae*), völlig zu entscheiden, ist noch zu merken, dass mit der Behauptung dieses Satzes blofs behauptet werde, dass sie fähig und würdig sind im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur der bürgerliche Zustand, oder vielmehr der allgemeine Wille in demselben, bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während der Zeit, da sie zwischen der Annahme und Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört (K. 130.).

32. Ein Verstorbener kann nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) keine Sache mehr besitzen. Denn alles Recht in einer Sache entspringt aus dem angebornen Gemeinbesitze derselben, worin ich mit allen Andern stehe, mithin aus dem vereinigten Willen Aller, in Ansehung des Privatgebrauchs äufserer Dinge. Dass nun Jemand noch nach seinem Tode eine äufsere Sache als das Seine habe, wäre eine Ungereimtheit zu denken, weil ein solcher Besitz auf dem vereinigten Willen Aller

nicht beruhen kann. Aber eine ganz andere Bewandnifs hat es mit dem Nachlafs eines guten Nameus nach dem Tode (*bona fama defuncti*). Der gute Name ift ein angebornes äufseres Mein oder Dein. Es hängt dem Subject als einer Perfon an, fie mag nun nach dem Tode als Perfon übrig bleiben oder nicht, wovon man hier abftrahiren kann und mufs. Denn im rechtlichen Verhältniffe gegen Andere wird jede Perfon blofs nach ihrer Menfchheit, mithin als *homo noumenon* (Menfch, als Ding an fich, nicht als Erfcheinung oder Sinnenwefen) wirklich betrachtet, und fo ift es immer bedenklich, ihn in falfche üble Nachrede zu bringen. Demohngeachtet kann eine gegründete Anklage deffelben gar wohl ftatt finden, indem der Grundfatz: *de mortuis nil nifi bene* (von Todten mufs man nichts als Gutes fprechen) unrichtig ift. Aber gegen den Abwefenden Vorwürfe auszuftreuen, ohne die gröfste Gewifsheit derfelben, ift wenigftens ungrofsmüthig (K. 136. f.).

33. Dafs ein als *homo phaenomenon* (Menfch in der Erfcheinung, als Sinnenwefen) nicht mehr exiftirender Menfch einen (negativ-) guten Namen als das Seine erwirbt, ift eine unläugbare Erfcheinung der *a priori* gefetzgebenden Vernunft. Wenn Jemand von einem Verftorbenen ein ihn befchimpfendes Verbrechen verbreitet, fo kann ein Jeder den Verläumder für einen ehrlofen Calumnianten erklären, wenn er die Unwahrheit der böfen Nachrede beweifen kann. Diefe Befugnifs, die Rolle des Apologeten für den Verftorbenen zu fpielen, darf der Vertheidiger nicht beweifen, denn jeder mafst fie fich als zum Recht der Menfchheit gehörig unvermeidlich an, und es bedarf dazu keiner befondern perfönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem folchen Schandfleck am Verftorbenen erwachfen dürften; aber dennoch kann man die Möglichkeit diefer idealen Erwerbung des guten Namens nach dem Tode nicht deduciren (K. 131. ff.).

34. Man mufs aber hierbei ja nicht etwa auf Vorempfindung eines künftigen Lebens fchliefsen, und fich

Digitized by Google

einbilden, dieſe Erwerbung beruhe auf unſichtbaren Verhältniſſen zu abgeſchiedenen Seelen; denn das wäre Schwärmerei. Es iſt hier von nichts weiter, als dem reinmoraliſchen und rechtlichen Verhältniſſe der Menſchen im Leben, die Rede. In dieſem Verhältniſſe ſtehen aber die Menſchen als intelligible Weſen, d. i. in ſo ferne ſie eine praktiſche Vernunft haben und nicht bloſse Erſcheinungen ſind. Denn zwiſchen Erſcheinungen kann es weder Rechte noch Pflichten geben, Erſcheinungen, als ſolche, ſind bloſse Sachen. Allein das Subject des Freiheitsgeſetzes iſt, als ſolches, keine Erſcheinung. Wir ſondern alſo, indem wir den Menſchen als Subject der Rechte betrachten, alles Phyſiſche (zu ſeiner Exiſtenz in Raum und Zeit gehörende) logiſch von ihm ab. Wir abſtrahiren, heiſst das, davon, daſs er auch Erſcheinung iſt, und betrachten ihn bloſs als das Subject der Rechte, welches er als Erſcheinung (Subject des Geſetzes der Nothwendigkeit oder der Cauſalität) gar nicht ſeyn kann. Das heiſst aber nicht, wir ziehen dem Menſchen ſeine Natur aus, laſſen ihn zu einem Geiſt werden, und erkennen nun eine intelligibeles Weſen. Es wäre eine arge Amphibolie oder Verwechſelung einer Vorſtellung durch Abſtraction mit einem Dinge an ſich, wenn wir uns das Subject der Rechte als einen wirklichen Geiſt denken wollten, der, nachdem er, durch den Tod, die Natur des Menſchen abgelegt habe, die Beleidigungen wirklich fühle, die ihm ſeine Beleidiger in der Sinnenwelt zufügten (K. 138. *).

35. Derjenige beleidigt mich ſchon jetzt, der nach hundert Jahren mir etwas Böſes fälſchlich nachſagt; denn im reinen Rechtsverhältniſſe wird von allen phyſiſchen Bedingungen der Zeit abſtrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) iſt eben ſo wohl ſtrafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; er kann aber nur dadurch geſtraft werden, daſs ihm durch die öffentliche Meinung derſelbe Verluſt der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern ſchmälerte. Man ſieht hieraus, daſs ſelbſt das Plagiat (wenn ein Schriftſteller den andern ausſchreibt, ohne ihn zu nennen, oder Gedanken deſſelben für ſeine eigenen

Digitized by Google

ausgiebt) an Verſtorbenen mit Recht als Läſion derſelben (Menſchenraub) geahndet wird (K. 138*).

Kants Lehre von der ſubjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

36. Die im vorigen bereits angegebene Art zu erwerben war ganz naturrechtlich, oder lediglich *a priori* durch jedes Menſchen Vernunft erkennbar; aber nicht bloſs die zwiſchen Perſonen in ihrem wechſelſeitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (*iuſtitia commutativa*), oder die durch Verträge, ſondern auch die austheilende (*iuſtitia diſtributiva*), ſo wie ſie nach ihrem Geſetze *a priori* erkannt werden kann, daſs ſie ihren Spruch (*ſententia*) fällen müſſe, gehört gleichfalls zum Naturrecht (K. 139. f.).

37. Die moraliſche Perſon, ſie beſtehe nun aus einer oder mehreren phyſiſchen Perſonen, welche der Gerechtigkeit vorſtehet, iſt der Gerichtshof (*forum*); und, im Zuſtande ihrer Amtsführung, das Gericht (*iudicium*). Hier werden dieſe Begriffe aber nur ſo gedacht, wie ſie durch den Begriff des Rechts beſtimmt werden, alſo ganz *a priori*, ohne, wie eine ſolche Verfaſſung wirklich einzurichten und zu organiſiren ſei (wozu Statuten, alſo empiriſche Principien gehören) in Betrachtung zu ziehen (K. 140.).

38. Die Frage iſt alſo hier nicht bloſs: was iſt an ſich recht, wie nehmlich hierüber ein jeder Menſch zu urtheilen habe? Sondern die Frage iſt: was iſt vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was iſt Rechtens, oder, wie muſs in einem beſondern Falle, unter dem gegebenen Geſetze, dieſem gemäſs der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe beſchaffen ſeyn? Man nennt dann den Gerichtshof ſelbſt die Gerechtigkeit eines Landes, und man fragt darnach, als nach der wichtigſten unter allen rechtlichen Angelegenheiten, ob eine ſolche ſei oder nicht (K. 155). Bei einem entſcheidenden Geſetze iſt auch der Aus-

Digitized by Google

ſpruch des Gerichtshofes entſchieden. Allein es giebt vier Fälle, in welchen immer zwei verſchiedene und entgegengeſetzte Urtheile ſtatt finden, die aber dennoch neben einander beſtehen können. Dieſe Urtheile ſind nehmlich darum verſchieden, weil ſie aus zwei verſchiedenen, und dennoch wahren, Geſichtspuncten gefället werden; ob nehmlich das Urtheil nach dem, was bloſs rechtlich iſt, oder nach dem, was Rechtens und daher auch rechtlich iſt, gefällt werde; alſo entweder nach dem Privatrecht, oder nach dem öffentlichen Recht. — Dieſe vier Fälle ſind:

a. der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*), wodurch ich das Mein unvergolten veräuſsere, ſ. Schenkungsvertrag;

b. der Leihvertrag (*commodatum*), wodurch ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, ſ. Leihvertrag;

c. die Wiedererlangung (*vindicatio*), wodurch ich das Meinige von dem zurück erhalte, der ſich ohne meinen Willen in den Beſitz deſſelben geſetzt hat, ſ. Wiedererlangung.

d. Die Vereidigung (*iuramentum*), das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen, ſ. Eid. Ich ſetze hier zu dem Artikel: Eid, nur noch zur Erläuterung deſſen, was hierher gehört, hinzu, daſs Kants Meinung iſt, der Eid ſei nach dem Privatrecht verwerflich, und nur nach dem öffentlichen Recht, obwohl durch eine ungerechte Handlung der Geſetzgebung, verſtattet. Ich erwerbe von einem Andern die Wahrheit, oder auch eine Sache, durch den Eid, den er ablegen muſs; objectiv, d. i. nach dem bloſsen Recht iſt das nicht möglich, weil der Eid auf Geſinnungen (dem wirkſamen Glauben an Gott, auf der Sittlichkeit bei einer Ausſage) beruhet, alles rechtliche aber äuſserlich ſeyn muſs. Allein es kömmt hier eine ſubjective Bedingung ins Spiel, nehmlich ein Gerichtshof ſoll mir zu meinem Recht verhelfen, in einer Sache, bei der auf die Ausſage des Gegners alles ankömmt. Und da weiſs man für den Gerichtshof kein anderes Mittel, als den Eid, welcher folglich ein Nothmittel iſt. Allein da die-

Digitized by Google

ſes Mittel bloſs auf den abergläubiſchen Hang der Menſchen berechnet iſt, und Niemand (nach dem Naturrecht) gezwungen werden kann, eine Handlung zu begehen, die bei ihm einen Aberglauben vorausſetzt, ſo iſt es unrecht, daſs die geſetzgebende Gewalt der richterlichen die Befugniſs giebt, zum Eide zu zwingen. Könnte man nicht auf die überwieſene Falſchheit einer feierlichen Ausſage vor Gericht bürgerliche Ehrloſigkeit (die Hölle dieſer Welt) ſetzen, und ſollte nicht die Ankündigung derſelben und die Verſicherung des Ausſagenden oder Verſprechenden, daſs er ſich derſelben unterwerfe, im Fall der Ueberführung einer wiſſentlich falſchen Ausſage oder Verſicherung von ſeiner Seite, die Stelle des Eides erſetzen können? — Die Lehre von den Verträgen überhaupt ſ. im Artikel Vertrag.

Vergleichung meines Vortrags über die Erwerbung mit Kants Behauptungen.

39. Die einander widerſtreitenden Behauptungen ſo mancher Anhänger der kritiſchen Philoſophie über das Recht, und die Gegenſtände des Naturrechts, bewogen mich, dieſe Sache zum Vorwurf einer eigenen Unterſuchung nach kritiſchen Grundſätzen zu machen. Ich that das anderthalb Jahr vor Erſcheinnng der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre des vortrefflichen Urhebers der kritiſchen Philoſophie. Ein Jahr vor der Erſcheinung derſelben (1796) gab ich den Gang meiner Unterſuchung heraus, unter dem Titel: Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Da ich gar keine, weder mündliche noch ſchriftliche Nachrichten von Kants naturrechtlichen Behauptungen hatte, ſo ſind der Gang meiner Unterſuchung und die Reſultate derſelben ganz unabhängig von den ſeinigen. Nur liegen Kants Principien der praktiſchen Vernunft, ſo wie ſie in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und Critik der praktiſchen Vernunft zu finden ſind, dabei zum Grunde. Ich unterſuchte überdem alles von Hauſe aus, ohne auf die Unterſuchungen Rückſicht zu nehmen, die ſchon in den Schriften der Naturrechtslehrer vorhan-

den waren. Jetzt will ich nun zeigen, wie ich mit Kant zuſammenſtimme, da natürlich die Anſicht und der Vortrag bei zwei von einander unabhängigen Unterſuchungen deſſelben Gegenſtandes nicht vollkommen gleich ſeyn können.

4o. Im zweiten Abſchnitt, der von den Principien des Rechts im Naturſtande, oder des abſoluten Naturrechts handelt, erörtere (exponire) ich zuerſt auf folgende Art den Begriff eines Eigenthums. Die von dem Begehrungsvermögen des praktiſchen Naturweſens (eines ſinnlichen Weſens mit einem freien Willen) phyſiſch abhängigen Kräfte und Wirkungen derſelben hängen auch praktiſch (dem Freiheitsgeſetze nach) allein von ſeinem Willen ab; was aber allein von dem Willen eines praktiſchen Naturweſens abhängt, heiſst ſein (*ſuum*). Das Seine eines praktiſchen Naturweſens, oder was mit einem Recht (das aus der Pflicht aller übrigen entſpringt) von ſeinem Willen abhängt, nennt man ſein Eigenthum. Jedes praktiſche Naturweſen iſt alſo ſein eigenes Eigenthum. Eine Sache phyſiſch von ſeinen Kräften abhängig machen, heiſst ſie in Beſitz nehmen, dadurch wird ſie aber noch kein Eigenthum, weil ſie dadurch noch nicht allein von dem Willen des Beſitzers abhängt. Der Beſitzer hat vor den übrigen praktiſchen Naturweſen bloſs den Beſitz voraus, ſein Beſitz iſt alſo früher; durch den frühern Beſitz wird aber kein Eigenthum erworben, weil die Zeit den Begriff des Rechts nicht afficirt. Das Recht auf die erſte Beſitznehmung gründen, iſt ein wahrer Cirkel, weil alle Beſitznehmung auf ein Recht gegründet ſeyn muſs. Aus eben den Gründen kann auch keine Präſcription oder Verjährung entſpringen, d. h. durch den eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitz ein Recht entſtehen. Wozu kein praktiſches Naturweſen ein Recht hat, dazu iſt jedes praktiſche Naturweſen befugt. Die Befugniſs enthält alſo die Möglichkeit der Abhängigkeit des Willes eines praktiſchen Naturweſens von dem Willen eines andern (deſſen, der die Befugniſs hat), d. i. durch des erſtern Pflicht.

Digitized by Google

41. Das erſte, was hier nicht mit Kants Behauptungen zuſammenſtimmt, iſt, daſs jedes praktiſche Naturweſen ſein eigenes Eigenthum ſei (gegen 23). Ich ſtimme darin mit dem Verfaſſer der Beitr. z. Berichtig. der Urth. des Publ. über die franzöſiſche R. S. 130. überein, welcher ſagt: „urſprünglich ſind wir ſelbſt unſer Eigenthum. Niemand iſt unſer Herr.“ Das letztere giebt Kant zu, der Menſch, ſagt er, iſt ſein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigenthümer von ſich ſelbſt (*sui dominus*), er kann nicht nach Belieben über ſich disponiren. Ich habe freilich nur bewieſen, daſs er keines Andern Eigenthum ſei, und ſchloſs daraus, daſs er ſein eigenes Eigenthum ſei, welches freilich noch nicht folgt, indem er auch wohl gar kein Eigenthum ſeyn könnte. Da der Menſch Pflichten gegen ſich ſelbſt hat, ſo hat er allerdings auch Rechte gegen ſich ſelbſt, die ſich auf dieſe Pflichten gründen, und da überdem der Menſch keine Sache iſt, ſo kann er auch nicht ſeine eigene Sache, oder ſein Eigenthum ſeyn. Da er aber ſich, d. i. ſeine Kräfte und Eigenſchaften, nicht gebrauchen kann, ohne ſich zu beſitzen, und nicht gebrauchen darf, ohne ſich rechtlich zu beſitzen, ſo iſt er dennoch ſein urſprüngliches Eigenthum, nehmlich ſo wie eine Perſon des andern Eigenthum ſeyn kann, *) er hat ein urſprüngliches perſönliches Recht auf ſich ſelbſt auf dingliche Art; oder er beſitzt ſich ſelbſt als eine Sache, darf ſich aber nur gebrauchen als eine Perſon. —

Das zweite, was Kants Behauptungen zu widerſprechen ſcheint, iſt, daſs durch den frühern Beſitz kein Eigenthum erworben wird. Allein Kant behauptet auch nur, daſs die Priorität in Anſehung der Zeit zur urſprünglichen Beſitznehmung unumgänglich nöthig ſei; daſs zwar die urſprüngliche Erwerbung durch Bemächtigung geſchehen müſſe, weil alle übrige Erwerbung nicht urſprünglich, ſondern abgeleitet ſei, und bei aller abgeleiteten Erwerbung doch eine urſprüngliche vorausgeſetzt werden müſſe; daſs aber die Möglichkeit einer ſolchen Er-

*) So wie z. B. ein Ehegatte den andern beſitzt, ſ. Ehe.

Digitized by Google

werbung durch Bemächtigung ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun laſſe, ſondern eine Folge des Satzes ſei, daſs nichts herrenlos ſeyn dürfe; daſs endlich dieſe Erwerbung nur proviſoriſch ſei, oder in Hinſicht auf einen bürgerlichen Zuſtand und ſeine Bewirkung geſchehe, daſs aber die peremtoriſche (oder rechtlich geſicherte) Erwerbung erſt im bürgerlichen Zuſtande geſchehe, und daſs dieſen zu bewirken folglich Pflicht ſei. Die Uebereinſtimmung meiner Behauptungen hiermit wird ſich zeigen, wenn ich von meiner Deduction des Eigenthums reden werde.

Das dritte, worin ich mit Kant nicht übereinſtimme, iſt die Behauptung, daſs nach dem Naturrecht keine Präſcription entſpringen, oder aus dem eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitze kein Recht entſpringen kann (gegen 28.) Kant zeigt, daſs allerdings nicht durch Präſcription ein Recht entſpringe, aber daſs die Präſcription oder Verjährung doch aus der Erſitzung (*uſucapio*) folge; daſs es aber ohne Erſitzung gar keine peremtoriſche, ſondern bloſs proviſoriſche Erwerbung geben würde. Allein im Naturrecht giebt es auch nur bloſs proviſoriſche Erwerbung, welche erſt im bürgerlichen Zuſtande peremtoriſch wird. Man kann einen Unterſchied machen zwiſchen Naturrecht und Vernunftrecht. Das erſtere iſt das Recht, das vor dem bürgerlichen Zuſtande vorhergehet, und ganz unabhängig von demſelben iſt, und nach dieſem kann es keine Erſitzung und keine Verjährung geben. Das Naturrecht weiſs auch von keiner Geſchichte, ſondern iſt der Anfang der Geſchichte; folglich fällt im Naturrecht der Grund gegen die Verjährung weg, daſs die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung nicht bis zum erſten Beſitzer zurückzuführen vermögend iſt. Das Vernunftrecht iſt aber dasjenige Recht, welches bei der Beurtheilung des Rechts im empiriſchen bürgerlichen Zuſtande vorausgeſetzt wird, und nach welchem man beurtheilt, was recht iſt. Und nach dieſem Vernunftrecht giebt es allerdings eine Erſitzung und eine Verjährung, weil es ſonſt keine peremtoriſche Erwerbung geben könnte.

42. Meine Erörterung des Begriffs eines erworbenen Eigenthums enthält folgende Sätze. Diejenige Handlung, durch welche ein praktiſches Naturweſen wider deſſelben Willen vorſätzlich verletzt (ſein Zuſtand verſchlechtert) wird, heiſst eine Läſion (Rechtskränkung). Im Naturzuſtande iſt ein bloſs phyſiſcher Gebrauch der Naturdinge möglich. Das praktiſche Naturweſen ſoll ein Glied eines gemeinen Weſens werden. Im Naturzuſtande iſt die Erwerbung des Eigenthums unmöglich.

43. Eben dieſe Reſultate hat auch Kant gefunden. Zwar beweiſet er die Möglichkeit eines praktiſchen Gebrauchs der Naturdinge durch den Begriff einer proviſoriſchen Erwerbung, allein eben dieſer Unterſchied, den er zwiſchen proviſoriſchen und peremtoriſchen Beſitz machen muſs, zeigt, daſs ohne den Begriff eines bürgerlichen Zuſtandes der einer rechtlichen Erwerbung vor demſelben nicht möglich iſt. Es iſt alſo wiederum die proviſoriſche Erwerbung ein vom Begriff des bürgerlichen Zuſtandes abhängiger Begriff, und gehört folglich zum Vernunftrecht, aber nicht zum Naturrecht. Im Naturſtande, der nichts vom bürgerlichen Zuſtande weiſs, giebt es gar keine Erwerbung, gar keinen rechtlichen Beſitz; allein im bürgerlichen Zuſtande muſs freilich der Beſitz vor demſelben (alſo nach dem Vernunftrecht, oder in Beziehung auf einen bürgerlichen Zuſtand) als proviſoriſch betrachtet werden. Folglich iſt es ganz richtig, auch nach Kants Behauptung, daſs im Naturſtande (ohne Beziehung auf den bürgerlichen Zuſtand) keine rechtliche Erwerbung möglich iſt.

Die Vergleichung meiner Vorſtellung von der Erwerbung durch den urſprünglichen Vertrag mit Kants Vorſtellung, wie das proviſoriſch Erworbene peremtoriſch oder wirkliches Eigenthum werde, ſ. im Artikel: Verein, bürgerlicher.

Hypotheſen Anderer über die Erwerbung.

44. Die Anzahl der hierüber entworfenen Theorien iſt nicht ſehr zahlreich. Im Alterthume finden ſich we-

Digitized by Google

nig Spuren von Verſuchen, die Entſtehung des Eigenthums zu erklären. Cicero ſagt (*de offic. lib. I. c. 7.*): „Von Natur iſt nichts eigenthümlich; ſondern alles, was jemanden zugehört, iſt *fein geworden*, entweder durch die *erſte Beſitznehmung*, — wie wenn Völker ſich in unbewohnten Ländern niedergelaſſen haben; oder durch *Eroberung im Kriege*; oder durch *eine geſetzmäſsige* Austheilung; oder durch *Kauf*, durch *Schenkung*, mit einem Worte, durch *Verträge*; oder endlich durchs *Loos*. Auf dieſe Weiſe iſt es geſchehen, daſs ein Stück Land das Arpiniſche, ein andres das Tuſculaniſche heiſst, jenes ein Eigenthum der Arpinater, dieſes der Tuſculaner geworden iſt. Das Eigenthum einzelner Perſonen iſt auf gleiche Weiſe entſtanden. Nachdem alſo einmal die Dinge, die *von Natur allen gemein waren*, in mehrere Portionen *getheilt* worden ſind, wovon jede einem Einzigen zugehört; ſo iſt jeder *verbunden*, mit dem, was auf ſeinen Antheil gefallen iſt, zufrieden zu ſeyn, und kann von dem Antheile des Andern nichts begehren oder ſich zueignen, *ohne die Rechte der menſchlichen Geſellſchaft zu verletzen*.“ Cicero redet hier eigentlich davon, wie das Eigenthum wirklich, der Geſchichte nach, entſtanden iſt; das Naturrecht aber unterſucht, wie es hätte entſtehen ſollen, oder welcher Urſprung bei einem rechtmäſsigen Eigenthume zum Grunde gelegt werden muſs. Cicero ſcheint es gefühlt zu haben, daſs das Recht, das zu behalten und als Eigenthum zu beſitzen, was wir einmal haben, ſich auf den vereinigten Willen Aller oder der menſchlichen Geſellſchaft gründe. Der *Scholiaſt des Horaz* (*in arte poet. v. 128.*) ſagt ſchon, daſs die Bemächtigung eine Erwerbung ſei; und *Varro* ſpricht von der Entſtehung des Eigenthums durch Vertheilung (*Phylargyrius in Virgil. Georg lib. II. v. 167.*) ingleichen *Servius* (*in Virgil. Aeneid. lib. IV. v. 53.*). *Quinctilian* ſcheint, (*Declam. XIII. c. VIII.*) der Meinung zu ſeyn, daſs etwas durch den Gebrauch (*quidquid in uſum homini ceſſit*), den Jemand wovon mache, ſein Eigenthum werde. Dieſe Meinungen der Alten führt *Grotius* in ſeinem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens (*lib. II. cap. II. §. 2. n. 10.*) an.

45. Grotius (*de iure belli et pacis lib. II. cap. III.*) macht ſchon einen Unterſchied zwiſchen urſprünglicher und abgeleiteter Erwerbung, und unterſucht die Möglichkeit beider. Die urſprüngliche Erwerbung könnte geſchehen entweder durch frühere Beſitznehmung (Bemächtigung), oder durch Theilung; die letztere geſchieht durch eine ausdrückliche, die erſtere durch eine ſtillſchweigende Uebereinkunft (Einwilligung) Aller (*lib. II. cap. II. §. 2. n. 10.*). Wenn ein Eigenthümer dem Nachbar das Recht einer Servitute bewilligt, ſo entſteht dadurch kein urſprüngliches, ſondern nur ein abgeleitetes Recht. Der Rechtsgelehrte Paul ſpricht zwar von der Erwerbung durch Formgebung, allein wenn die Materie unſere iſt, ſo continuiren wir durch die Formgebung nur unſern rechtlichen Beſitz, gehört ſie Niemanden, ſo erwerben wir ſie durch frühere Beſitznehmung (Bemächtigung), gehört ſie einem Andern, ſo kann ſie durch die Formgebung nicht unſer Eigenthum werden. Die Bemächtigung iſt alſo die einzige natürliche und urſprüngliche Erwerbungsart. Man kann aber nach Seneca (*de beneſic. lib. VII. cap. IV. V. VI.*) und nach Chryſoſtomus (*Orat. XXXI. ſiue Rhodiaca*) zweierlei erwerben, den ganzen Beſitze ohne Gebrauch (*imperium*) und den Gebrauch der Sache ſammt dem Beſitze (*dominium*). Der Beſitz ohne Gebrauch erſtreckt ſich entweder über die Perſonen oder über den Boden (*territorium*). Beides, den Beſitz ohne und mit Gebrauch erwirbt man zuweilen zuſammen, aber demohngeachtet ſind beide doch zu unterſcheiden. Die bürgerlichen Geſetze können verhindern, daſs man ſich nicht der beweglichen Sachen an einem Ort bemächtige, der ſchon in Beſitz ohne Gebrauch genommen iſt; denn das Recht, ſich ſolcher Dinge zu bemächtigen, iſt zwar aufs Naturgeſetz gegründet, aber eine ſolche Erwerbung bedarf doch und hat auch eine Gunſt des Geſetzes (*ex iure naturae permittente*) (K. 91), nicht aber ein Gebot für ſich, welches eine vollkommene Freiheit hierin zu laſſen geböte. Auf eine eben ſo treffende Art fährt dieſer Weltweiſe fort, ſich über die Bemächtigung der Flüſſe des eingeſchloſſenen Meers, oder des Meers an den Küſten, über die Erſitzung

Digitized by Google

und Verjährung u. ſ. w. zu erklären, ſo daſs ſich die Aufgabe, über die urſprüngliche Erwerbung, ohne die praktiſchen Begriffe der kritiſchen Philoſophie zu kennen, ſchwerlich richtiger auflöſen läſst. Alles, was ſeit ſeiner Zeit (bis auf Kant) über das Recht, als eine Folge der vernünftigen Natur des Menſchen geſagt worden, liegt, wie Klein (Grundſätze der natürl. Rechtswiſſ. Anh. 6. Kap. §. 37. S. 349.) ganz richtig bemerkt, in ſeinem Werke, wie in einem Keime.

46. Thomas Hobbes (*de cive, libertas. cap. I. §. 10. ff*) behauptet, die Natur habe einem Jeden ein Recht auf alles gegeben, und im Naturſtande ſei der Nuzzen der Maaſsſtab des Rechts. Es war aber, ſagt er, den Menſchen keinesweges nützlich, daſs ſie auf dieſe Art ein gemeinſchaftliches Recht auf alles hatten. Denn die Wirkung eines ſolchen Rechts iſt faſt eben dieſelbe, als wenn es gar kein Recht gäbe. Denn obwohl ein Jeder von jeder Sache ſagen konnte, das iſt mein, ſo konnte er ſie doch wegen des Nachbars nicht gebrauchen, der mit gleichem Rechte und gleicher Macht behauptete, es ſei auch das Seine. Der Eine greift alſo den Andern mit Recht an, dieſer widerſtehet mit Recht, folglich iſt der Naturſtand der Menſchen, ehe er in Geſellſchaft tritt, ein Krieg aller gegen alle. Nun iſt der Krieg der Erhaltung der Menſchen entgegen, folglich muſs er aus dieſem Zuſtande herausgehen und in Geſellſchaft treten. Nach dem Geſetze der Natur muſs alles gleich getheilt, oder gemeinſchaftlich gebraucht, oder wechſelsweiſe gebraucht, oder verlooſet, oder dem früher Beſitzenden, oder dem Erſtgebornen zugeſtanden werden. Man wird bemerken, daſs dies Syſtem bloſs auf den Nutzen der Menſchen berechnet iſt, und, bei ſehr richtigen Reſultaten, wenig Kenntniſs praktiſcher Begriffe verräth, welche ganz etwas anders ſind, als Begriffe davon, wie wir unſern Vortheil auf Erden am beſten bewirken können. Sharrock (*de officiis ſecundum ius naturae. Oxon.* 1660.) hat daſſelbe zu widerlegen geſucht, aber ſich vergeblich bemühet, auf den Grundſatz: ſuche die Seelenruhe, ein Naturrecht zu gründen.

Digitized by Google

47. Samuel Pufendorf (*ius naturae et gentium lib. IV. cap. VI. ſqq.*) nimmt auch urſprüngliche und abgeleitete Arten zu erwerben an. Die erſtern, ſagt er, ſind diejenigen, durch welche eine Sache, die noch Niemanden zugehörte, anfängt Jemanden als Eigenthum zuzugehören; die andern ſind diejenigen, durch welche das ſchon vorhandene Eigenthum von dem Einen auf den Andern übergeht. Es giebt zwei Arten von urſprünglicher Erwerbung, eine einfache und abſolute, welche in der Erwerbung des Bodens und der Subſtanz ſelbſt der Dinge beſtehet; und eine, die nur in gewiſſer Rückſicht urſprünglich iſt, wenn man einen gewiſſen Zuwachs zu einer Sache erwirbt, die uns ſchon gehörte. Die Menſchen wurden anfänglich einig, einem Jeden ſein Eigenthum anzuweiſen, was übrig blieb, gehörte dem, der es zuerſt in Beſitz nahm. Man nimmt aber entweder ein bewegliches oder unbewegliches Ding zuerſt in Beſitz. Ein Menſch ſetzt ſich in Beſitz eines Bodens, wenn er ihn bebauet, oder abgränzt, aber er darf nicht mehr davon nehmen, als für die allerfruchtbarſte Familie nöthig iſt. Wenn mehrere ſich zuſammen einer gewiſſen Gegend bemächtigen, ſo geſchieht dieſes entweder gemeinſchaftlich (*per univerſitatem*), oder durch jeden Einzelnen (*per fundos*). Die erſtere Erwerbung giebt der ganzen Geſellſchaft ein Eigenthumsrecht auf alles, was im Lande iſt. Das Land iſt dem Staate, und dennoch iſt jeder Herr ſeines Eigenthums. Was innerhalb des Landes keinen beſondern Eigenthümer hat, das gehört dem Staate. Man wird aus dieſen Sätzen das Willkührliche bald erkennen, und daſs ſie mehr beſchreiben, was der Geſchichte nach geſchehen iſt, als was, dem Rechte nach, geſchehen ſollte.

48. Wolff (Grundſätze des Natur- und Völkerrechts 2. Th. I. Hauptſt. §. 183. ff.) ſagt, die Menſchen haben von Natur einerlei Rechte, alſo kommt auch allen Menſchen einerlei Recht zum nothwendigen Gebrauch der natürlichen Sachen zu, alſo ſind alle Sachen von Natur gemeinſchaftlich, das heiſst, die Gemeinſchaft der erſten Zeit (*communio primaeva*). Von Natur

Digitized by Google

giebt es alſo keine eigenen Sachen. Der Menſch hat von Natur das Recht zum nothwendigen Gebrauch der Sachen, dieſen Gebrauch darf Niemand hindern, weil ſonſt gar kein Gebrauch derſelben ſtatt finden könnte. Wenn jemand in dieſer erſten Gemeinſchaft etwas durch Fleiſs und Kunſt hervorgebracht, ſo darf ihn folglich Niemand an dem Gebrauch deſſelben hindern. Da die durch Kunſt hervorgebrachten Sachen gemeinſchaftlich ſind, ſo hat ein jeder das Recht, in einem unbewohnten Hauſe ſo lange zu wohnen, als es ihm gefällt. Es iſt aber ganz ungegründet, daſs es eine Gemeinſchaft der erſten Zeit wirklich gegeben habe; auch hat Kant (K. 77. ff.) auf die häufigen Irrthümer dieſes Syſtems vorzüglich Rückſicht genommen.

49. Rouſſeau (*du contract ſocial l. I. ch.* 9.) ſagt, das Recht der erſten Bemächtigung wird erſt dann ein wahres Recht, wenn erſt das Eigenthumsrecht gegründet iſt. Der poſitive Act, der den Menſchen zum Eigenthümer von einer Sache macht, ſchlieſst ihn von allem Uebrigen aus. Sobald er ſeinen Antheil hat, ſo muſs er ſich darauf einſchränken, und hat kein Recht mehr an der Gemeinheit. Darum iſt das Recht der erſten Bemächtigung, das im Naturzuſtande ſo unbedeutend iſt, für jeden civiliſirten Menſchen ſo verbindlich; man hat nehmlich in dieſem Recht weniger Achtung dafür, daſs etwas das Eigenthum eines Andern, als dafür, daſs die Sache nicht unſer Eigenthum iſt. Ueberhaupt, ſoll Jemand einen Boden durch das Recht der erſten Bemächtigung erlangen, ſo gehören dazu folgende Bedingungen:

a. muſs der Boden noch von Niemand bewohnt ſeyn;

b. muſs man ſich nicht mehr davon bemächtigen, als man zu ſeiner Subſiſtenz nöthig hat;

c. muſs man es in Beſitz nehmen, nicht durch eine eitele Ceremonie, ſondern durch die Bearbeitung und Cultur deſſelben, die einzigen Zeichen des Eigenthums, welche in Ermangelung rechtlicher Titel von andern reſpectirt werden müſſen.

Digitized by Google

Man kann dieſem Syſtem vornehmlich entgegen ſezzen, daſs die Befugniſs der Beſitznehmung eines Bodens ſich eigentlich ſo weit erſtreckt, als das Vermögen, ihn in ſeiner Gewalt zu haben, und daſs die Bearbeitung des Bodens zur Erwerbung deſſelben nicht nothwendig iſt, weil ſie demſelben bloſs eine Form gebe, bei welcher das Eigenthum der Subſtanz vorausgehen muſs (K. 87. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th II. Hauptſt §. 10. S. 76. — § 12. S 82. — 96. — Epiſ. Abſchn §. 32. S. 130. — 140.

Mellin Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Klein Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle, 1797 8.

H. Grotius, le droit de la guerre et de la paix, nouv. traduct. par J. Barbeyrac, à Amſterdam. 1724. 2. Vol. 4.

H. Hobbes Elementa philoſophica de cive. 1647. 8.

Pufendorf, le droit de la nature et des gens, trad. par J. Barbeyrac, à Amſt. 1734. 2. Vol. 4.

Chr. v. Wolff. Grundſätze des Natur- und Völkerrechts. Halle, 1754. 8.

J. J. Rouſſeau du contract ſocial. à Amſt. 1762. 8.

Erzeugung,

teleologiſche, *generatio teleologica*, *génération teleologique*. Die Hervorbringung eines organiſchen Weſens durch das andere nach Zwecken. Ein organiſches Weſen iſt ein ſolches, an dem der eine Theil der Zweck des Ganzen und dieſes wieder der Zweck des erſtern iſt, an dem folglich alles wechſelſeitig um einander da iſt. So iſt der Menſch ein ſolches organiſches Weſen, wenn an ihm der Mund z. B. zur Ernährung des ganzen Cörpers, der Cörper aber wieder zur Erhaltung des Mundes wirkt. Folglich enthält ſchon der Begriff eines ſolchen Weſens die Vorausſetzung, daſs es durch eine nach Abſichten wirkende Urſache entſtanden iſt. Es

giebt nun zwey Syſteme, nach welchen man ſich die Hervorbringung organiſcher Weſen durch andere ſo denken kann, daſs eine oberſte Welturſache die Einrichtung dazu, ihrer Idee gemäſs, getroffen habe, nehmlich den Occaſionalismus und Präſtabilismus (U. 375.

2. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweiſe ich wegen deſſen, was die Erklärung und Geſchichte dieſer Syſteme betrifft, auf die Artikel: Occaſionalismus, Präſtabilismus, Educt, Bildungstrieb und Evolutionstheorie.

Ethik,

ethica, ethique. Die Wiſſenſchaft desjenigen Theils der materialen Philoſophie, welcher es mit den Geſetzen der Freiheit zu thun hat (G. V. 2.).

2. Dieſes iſt die Bedeutung des Worts Ethik in den alten Zeiten, man verſtand unter demſelben die Sittenlehre (*philoſophia moralis*) überhaupt, und nannte ſie auch die Lehre von den Pflichten (*de officiis*); in der Folge hat man es rathſam gefunden, dieſen Namen auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äuſsern Geſetzen ſtehen, zu übertragen, und hiernach heiſst Ethik ſoviel als das deutſche Wort Tugendlehre. Jetzt iſt alſo die Ethik nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil iſt die Rechtslehre (*ius*) (T. 1.).

3. Die Ethik unterſcheidet ſich aber von der Rechtslehre dadurch, daſs ſie eine Materie (einen Gegenſtand der freien Willkühr) giebt, dahingegen die Rechtslehre durch die bloſse Form (daſs die Handlung der freien Willkühr Pflicht iſt), die äuſsere Freiheit einſchränkt. Die Materie der Ethik iſt nehmlich der Zweck der reinen Vernunft, der aber zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. als Pflicht für den Menſchen vorgeſtellt wird, ſ. Zweck, Pflicht. Die ſinnlichen Neigungen verleiten nehmlich zu Zwecken, die pflichtwidrig ſeyn

Digitized by Google

können, daher mufs die geſetzgebende Vernunft ihnen die Pflicht als einen jenen Zwecken widerſtreitenden, und *a priori* gegebenen Zweck entgegenſetzen (T. 4.).

4. Die Rechtslehre weifs von keinem Zweck, weil es ihr einerlei iſt, was der Handelnde für einen Zweck hat, wenn nur die Handlung geſchieht; die Ethik aber ſchreibt dem Willen das Geſetz vor, der Forderung der ſinnlichen Neigung (dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben) entgegen zu handeln, weil es Pflicht iſt, und macht alſo dieſes Entgegenhandeln zugleich zu einem Zweck, den ich haben ſoll, und welchen zu haben ich mich ſelbſt zwingen ſoll, ſ. Selbſtzwang (T. 5.).

5. Aus dem vorſtehenden Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft erklärt werden. Die reine praktiſche Vernunft beſtimmt nehmlich durch ihr oberſtes Princip: „handle nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannſt, dafs ſie allegemeines Geſetz werde", die Pflicht, ſtellt aber dieſe Pflicht zugleich als den, durch ſinnliche Antriebe gegebenen Zwecken, entgegengeſetzten Zweck auf. Zweck und Pflicht unterſcheiden alſo die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre (oder Ethik im Sinne der Alten). Die Rechtslehre enthält Pflichten, zu deren Beobachtung man von andern phyſiſch gezwungen werden kann; dieſe können aber eben darum keine Zwecke ſeyn, denn dieſe zu haben, kann man nicht von Andern gezwungen werden. Die Ethik enthält Zwecke, welche zugleich Pflichten ſind, denn bei ihr kömmt alles darauf an, dafs man den Zweck habe, die Pflicht zu erfüllen, wozu der Menſch ſich blofs ſelbſt zwingen kann.

Siehe übrigens: Tugendlehre.

Ethikotheologie,

Moraltheologie, *ethicotheologia*, *theologie morale*. Die Theologie, welche in der Ergänzung der

Digitized by Google

phyſiſchen Theologie durch die moraliſche Teleologie beſteht — oder bei welcher der aus dem Begriffe der Pflicht hervorgehende Glaube an Gott zum Grunde liegt.

1. Ohne Menſchen würde die ganze Schöpfung ohne Endzweck ſeyn. Der Menſch iſt aber nicht Endzweck der Schöpfung, damit er ſie betrachten könne, denn ſonſt würde man wieder fragen können, welches iſt der Endzweck dieſer Weltbetrachtung? Da man ferner fragen kann, wozu er glückſelig werden ſoll, ſo kann auch ſein Gefühl der Luſt nicht der Endzweck der Schöpfung ſeyn. Folglich kann der Menſch nur Endzweck der Schöpfung ſeyn durch ſeinen abſolut oder moraliſch guten Willen, weil nur von dieſem allein nicht weiter gefragt werden kann, wozu er ſeyn ſoll; indem dieſer, wenn er noch wozu wäre, nicht abſolut, ſondern relativ gut, d. i. kein moraliſch guter, ſondern nur ein nützlicher Wille ſeyn würde (U. 410. M. II, 943.).

2. Hiermit ſtimmt das gemeinſte Urtheil der gemeinen Menſchenvernunft vollkommen zuſammen. Was hilfts, fragt man, daſs dieſer Menſch ſo viel weiſs, oder ſo glücklich iſt; er iſt doch ein verachtungswürdiges Object, denn ſein Inneres (ſein Wille) taugt nichts (U. 412. M. II, 944.). Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke einem Endzweck unterordnen, ſo ſieht man leicht, daſs alsdann vom letzten Zwecke der Schöpfung die Rede ſei, und in dieſem von der oberſten Bedingung, unter der allein ein Endzweck ſtatt finden kann (U. 412. M. II, 945). Wir haben alſo in dem Menſchen die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zuſammenhängendes Ganze und als Syſtem von Endurſachen (Zwecken) anzuſehen; und ein Princip, den Begriff des Urgrundes (Gottes als Welturſache) im Reiche der Zwecke zu beſtimmen, welches die phyſiſche Teleologie nicht vermag (U. 413. M. 946.).

3. Der abſolut gute Wille des Menſchen beſtimmt ihn alſo zum Endzweck der Welt, und ſetzt dadurch ein ver-

Digitized

nünftiges Wesen zum Urheber der Welt, das bei der Hervorbringung derselben jenen Endzweck gehabt hat, und das folglich allwissend seyn muss, um selbst das Innerste der Gesinnungen des Menschen zu kennen u. s. w. (U. 413. M. II. 947.). Dieses Princip der Beziehung der Welt auf eine oberste Ursache ist also schon für sich ein hinreichender Beweisgrund für das Daseyn Gottes; weil sich der Mensch nothwendig nach moralischen Begriffen beurtheilen muss. Es kommt nun nur noch darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursach einen Endzweck beizulegen (U. 414. M. II. 948.). Wir sehen uns aber durchs Moralgesetz gedrungen, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, fühlen uns aber unvermögend, ihn zu erreichen, ohne eine verständige Weltursache anzunehmen, deren Endzwecke wir gemäss zu seyn urtheilen dürfen (U. 416. M. II. 949.). Die Furcht konnte zwar zuerst Götter (Dämonen, s. Dämonologie) hervorbringen, aber nur die Vernunft den Begriff von Gott; und nur die innere moralische Zweckbestimmnng seines Daseyns lehrte den Menschen eine Gottheit zu denken, d. i. gab ihm eine Theologie, welche eben darum die Ethikotheologie heisst (U. 418. M. II. 950.). s. Gott.

Etwas,

s. Ding.

Euklides,

Ευκλειδης, *Euclides*, *Euclide*, hat in der 120. Olympiade, oder 300 Jahr vor Christi Geburt, gelebt. Er war aus der Stadt Tyrus gebürtig, und machte sich zur Zeit des Ptolemäus Lagus vorzüglich bekannt. Er soll diesem König von Aegypten auf seine Frage, ob es keinen kürzern und leichtern Weg zur Geometrie gebe, als den, welchen er gezeigt habe, geantwortet haben, es gebe keine Königsstrasse zur Geometrie (μη ειναι βασιλικην ατραπον προς γεωμετριαν.). Er ist der erste gewesen, der zu Alexandrien die Mathematik gelehrt hat.

Digitized by Google

2. Kant sagt (E. 19.): Euklides soll, nach Eberhards Behauptung (Phil. Magazin, erster Band, S. 162.), „unter seinen Axiomen (einige) Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Diese Axiomen trägt Euklides zu Anfang des ersten Buchs der Elemente vor. Es sind ihrer zwölf, welche ich hierher setzen will.

3. *a*. Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich.

b. wenn man zu Gleichem Gleiches hinzusetzt, so sind die Aggregate gleich;

c. wenn man von Gleichem Gleiches wegnimmt, so sind die Reste gleich;

d. wenn man zu Ungleichem Gleiches hinzusetzt, so sind die Aggregate ungleich;

e. wenn man von Ungleichem Gleiches wegnimmt, so sind die Reste ungleich;

f. die Doppelten von einem und demselben sind einander gleich;

g. die Hälften von einem und demseiben sind einander gleich;

h. was einander deckt, ist einander gleich;

i. das Ganze ist gröfser als sein Theil;

k. alle rechten Winkel sind einander gleich;

l. wenn zwei gerade Linien von einer geraden Linie so geschnitten werden, dafs die beiden innern an derselben Seite liegenden Winkel zusammen kleiner als zwei rechte sind, so treffen die ins Unendliche verlängerten beiden geraden Linien zusammen, auf der Seite, wo sich die beiden Winkel befinden, die zusammen kleiner als zwei rechte sind;

m. zwei gerade Linien schliefsen keinen Raum ein.

4. Es ist aber zwischen diesen Axiomen ein sehr merkwürdiger und in die Augen fallender Unterschied.

Einige von dieſen Grundſätzen ſind analytiſch, und können daher durch Entwickelung der Begriffe im Subject, folglich aus Begriffen bewieſen werden. Die übrigen ſind aber ſynthetiſch, d. i. das, was ſie ausſagen, liegt gar nicht in dem Begriff deſſen, wovon es ausgeſagt wird. Sie können daher nicht durch Entwickelung des Begriffs bewieſen werden, ja ſie ſind gar keines Beweiſes bedürftig, wenigſtens iſt das die Behauptung des Euklides, wenn er ſie als Axiomen aufſtellt. Ihre Evidenz, oder anſchauliche Gewiſsheit, ſoll von ſelbſt einleuchten, ſobald man ſich nur das, was ſie ausſagen, durch die reine Einbildungskraft conſtruirt, vorſtellt. Dieſe letztern Grundſätze ſind die eigentlichen mathematiſchen, die erſtern ſind eigentlich philoſophiſche, und zwar logiſche Grundſätze des Denkens überhaupt, die der Mathematiker nicht entbehren kann, weil er denken muſs. Sie dienen aber auch nur zur Kette der Methode, als identiſche Sätze, aus denen nie etwas neues abgeleitet werden kann, ſondern die nur auf die Nothwendigkeit, uns etwas ſo und nicht anders denken zu können, aufmerkſam machen ſollen. Allein auch dieſe Sätze dürfte der Mathematiker nicht aufſtellen, wenn er ſie nicht durch Conſtruction ſinnlich darſtellen könnte (C. 16. M. I. 18.).

5. Die eigentlich philoſophiſchen Sätze unter jenen zwölfen ſind nun die ſieben erſten und der neunte, und nur die übrigen vier ſind eigentlich mathematiſche Grundſätze oder wahre Axiomen. Es iſt nur die Frage, ob die erſtern eines mathematiſchen Beweiſes bedürftig ſind?

a. Dinge, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich. In dieſem Satze iſt das Subject: Dinge, die einem und demſelben Dinge gleich ſind. Unter dieſem Subject ſtellen wir uns Etwas vor, das genau ſo groſs iſt als mehrere andere Dinge, die mit ihm der Gröſse nach verglichen werden. Wir abſtrahiren folglich hier von jeder andern Beſchaffenheit dieſer Dinge, und denken uns nichts als zwei Begriffe, Gröſse und Gleichheit.

Digitized by Google

Gröfsen ſind mit einer Gröfse gleich, heifst aber, ſie ſind dieſelben Gröfsen, obwohl die Dinge, deren Gröfsen ſie ſind, nicht dieſelben ſeyn mögen, weil ſie ſonſt nicht numeriſch verſchieden, ſondern alle ein und daſſelbe Ding ſeyn würden. Nun wäre es offenbar ein Widerſpruch, wenn Gröfsen, die alle mit einer gewiſſen Gröfse dieſelben, d. h. (als Gröfsen) durch keine Merkmale weiter von derſelben verſchieden wären, doch (als Gröfsen) von einander verſchieden ſeyn könnten. Denn dieſe Merkmale, durch welche ſie von einander unterſchieden wären, müfsten ſich doch alle auch in der Gröfse finden, mit der die übrigen Gröfsen alle eine und dieſelben wären, welches unmöglich iſt, indem ſie ſonſt nicht mehr dieſelbe Gröfse mit allen übrigen ſeyn könnte, ſondern von jeder durch diejenigen Merkmale unterſchieden ſeyn müfste, wodurch die Gröfsen unter einander unterſchieden wären. Kurz, der Begriff einer beſtimmten Gröfse iſt derſelbe, wenn er ſich als Merkmal in noch ſo verſchiedenen Dingen befindet, das iſt es eigentlich, was jener Grundſatz ausſagt.

6. Nun unterſcheidet ſich aber die Mathematik von der Philoſophie dadurch, daſs ſie ihre Begriffe conſtruirt, folglich muſs der Mathematiker auch jenen Grundſatz conſtruiren, wodurch er zwar nicht ſelbſt, aber doch ſein Gebrauch mathematiſch wird. Euklides hat nun zwar dieſe Conſtructionen nicht gemacht, will aber eben dadurch, daſs er ſie ſeiner Geometrie an die Spitze ſtellt, daſs man ſich dieſelben räumlich vorſtellen ſoll, und wendet ſie auch nur bei räumlichen Gröfsen, von denen in der Geometrie allein die Rede iſt, an. Stelle dir, will Euklides eigentlich ſagen, ein geometriſches Ding, es ſei nun Linie, Winkel, Figur, oder geometriſcher Cörper, vor, mit dem andre ſolcher Dinge gleich ſind, ſo daſs ſie alle, jedes für ſich, eben ſo groſs ſind als dieſes Ding, ſo müſſen nothwendig dieſe Dinge untereinander gleiche Gröfse haben. Man kann ſich aber die Gleichheit zweier räumlichen Dinge bloſs dadurch vorſtellen, daſs ſie einander d e c k e n, d. h. daſs ſie völlig dieſelben Grenzen haben, wenn man den ganzen Inhalt des einen Dinges innerhalb

Digitized by Google

der Grenzen des andern bringt. Wäre nun der Inhalt mehrerer räumlichen Dinge von der Gröfse, dafs jedes derfelben fich innerhalb der Grenzen eines andern räumlichen Dinges legen liefse, fo dafs der ganze Inhalt diefes anderu Dinges damit ausgefüllt würde; fo müfsten nothwen dig auch diefe Dinge fich untereinander decken, und folglich gleich feyn, nach dem Grundfatze *h.*: was einander deckt, ift einander gleich. Diefer letztere Grundfatz follte eigentlich an der Spitze der übrigen ftehen, da er die Gröfse zweier oder mehrerer Dinge unmittelbar, und nicht erft vermittelft eines dritten mit einander vergleicht, folglich einfacher ift; und da alle Anfchauung der Gleichheit räumlicher Dinge auf dem Decken (der Congruenz) derfelben beruhet. Soll ich die Gleichheit in der Geometrie nicht blofs aus Anfchauungen, die fich decken, fchliefsen, fondern unmittelbar anfchauen, fo müffen fich die Objecte decken.

7. Wenn man in den folgenden Grundfätzen von *b* bis *g* ftatt des Wortes Gleiches, diefelbe beftimmte Gröfse fetzt, und fich diefe Gröfse immer als das nehmliche Merkmal denkt, fo folgt jeder diefer Grundfätze aus dem Begriff des Subjects durch blofse logifche Entwickelung, auf die nehmliche Art, als ich es fo eben bei *a* gezeigt habe. Eben fo verhält es fich auch mit dem Grundfatze *i.* Stellt man fich alle diefe Grundfätze durch das Decken räumlicher Dinge vor, welches Euklides Abficht ift, und weswegen eben der Grundfatz *h.* an der Spitze ftehen mufs, fo fchauet man die Gewifsheit diefer Grundfätze an, und fie find evident ohne allen Beweis.

8. Einander decken, heifst, fo auf einander fallen, dafs die Gränzen diefelben find. Dafs nun, was einander deckt, auch einander gleich ift, das heifst, einerlei Gröfse hat, kann nur dadurch eingefehen werden, dafs ich mir zwei Figuren, die fich einander decken, vorftelle, und fo in der reinen Einbildung gewahr werde, dafs fie einerlei räumliche Gröfse find. Diefer Satz ift alfo ein eigentlicher mathematifcher Grundfatz, und weder eines Beweifes bedürftig, noch erweislich, fondern unmittelbar evi-

Digitized by Google

dent, d. i. er hat eine unmittelbar anſchauende Gewiſsheit. Der Grundſatz *k.* iſt von eben der Beſchaffenheit, er beruhet auf unmittelbarer Anſchauung allein, wenn nehmlich (Fig. 7.) eine gerade Linie (AB) ſo auf einer andern (CD) ſteht, daſs ſie gleiche Nebenwinkel (ABC=ABD) macht, ſo heiſst jeder der beiden gleichen Winkel (ABC und ABD) ein rechter Winkel. Eben der Fall iſt es, wenn auf der andern Seite der Linie (CD) eine gerade Linie (EB) auf der erſten (CD) ſenkrecht ſteht. Da nun BD und CB eben ſowohl auf AE, als AB und EB auf CD ſenkrecht ſtehen, ſo giebt es um jeden Punct B, in welchem zwei gerade Linien (AE und CD) einander ſchneiden, vier rechte Winkel, die alle einander gleich ſind. Nun abſtrahiren wir hier gänzlich von der Lage und der Länge der Linien, wenn nur beide einander ſenkrecht ſchneiden, folglich ſind alle rechte Winkel der Gröſse nach dieſelben, und einander gleich. Dieſes beruhet aber auf unmittelbarer Anſchauung und nicht auf einem Beweiſe. Es giebt hier zwar einen Scheinbeweis, der ſo ausſiehet:

Der Winkel ABC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Der Winkel DBC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Dinge aber, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

Folglich ſind ABC und DBE, und eben ſo ABD und CBE, folglich alle vier rechte Winkel einander gleich.

Allein man kann dieſes eigentlich keinen Beweis nennen, denn es iſt keine Hülfsconſtruction dazu nöthig, auch kein eigentlich mathematiſches Axiom; ſondern bloſs der Reflexion, daſs ABC und DBE im Grunde die nehmlichen Dinge ſind, und ſich bloſs durch ihre Lage von einander unterſcheiden, nicht aber durch Merkmale der Gröſse. Der ganze Beweis ſtützte ſich nehmlich auf den Grundſatz *a*, welcher aber hier bloſs ausſagt, daſs

Digitized by Google

ein rechter Winkel ſtets daſſelbe Ding iſt, ſeine Lage ſei wie ſie wolle, folglich auch immer dieſelbe Gröſse haben muſs, weil die Gröſse des Winkels von der Neigung zweier Linien gegen einander abhängt, die bei einem rechten Winkel unveränderlich eine und dieſelbe iſt. Folglich iſt der Grundſatz *k* nicht erweislich, ſondern unmittelbar evident *).

9. Von dem Axiom *m* darf es wohl nicht erſt gezeigt werden, daſs es eines Beweiſes nicht bedürfe, indem alles Bemühen, den Schenkel eines Winkels (Fig. 14. AB) um den Punkt A nach dem andern Schenkel (AR) herumzuführen, um die Oeffnung BR zu ſchlieſsen, dieſen Zweck nie erreicht, indem der Winkel immer kleiner aber nie zur Figur wird, bis endlich die Linien (AB und AR) oder Schenkel der Winkel auf einander fallen.

10. Es giebt alſo nur ein einziges Axiom, nehmlich *l*, das des Beweiſes zu bedürfen ſcheint; und dieſen hat Eberhard wohl im Sinn gehabt, als er ſagte: daſs Euklides unter ſeinen Axiomen Sätze habe, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen. Es iſt freilich gewiſs, daſs viele, auch groſse Mathematiker, dieſes Axiom nicht evident gefunden haben. Der Grund liegt aber wohl darin, daſs es wirklich Linien (Aſymptoten) giebt, die ſich ohne Ende nähern, und doch nie zuſammentreffen. Allein da eine von dieſen Linien nothwendig krumm ſeyn muſs, d. i. eine ſolche, die ihre Richtung continuirlich ändert, ſo iſt es dieſe Aenderung der Richtung allein, die hier der Grund der Unmöglichkeit des Zuſammentreffens iſt. Im Axiom *l*., oder dem elften des Euklides, iſt aber von geraden Linien die Rede, deren

*) Aus eben dem Grunde iſt der Beweis des Pappus nur ein Scheinbeweis, denn er beruhet bloſs auf dem Satze des Widerſpruchs, welches ſo viel heiſst, als das Gegentheil iſt nicht denkbar, welches logiſch und nicht mathematiſch iſt. Er hätte zeigen ſollen, es ſei in der Anſchauung nicht möglich.

Richtung, in allen drei Fällen (Fig. 26, 1.), wenn nehmlich die eine von den beiden Linien (AB und CD), die von einer dritten (EF) geſchnitten werden, an derſelben Seite (von EF) rechte (BGF) und die andere einen innern ſpitzen (DHE), oder (2) wenn beide ſpitze, oder (3) wenn die eine einen innern ſtumpfen (BGF), und die andere einen innern ſpitzen Winkel (DHE) macht, ſich nie ändert. Der Zweifel an der Evidenz des Axioms liegt bloſs darin, daſs man mit dem Verſtande gegen die Anſchauung räſonniren wollte, und aus dem Fall mit der krummen Linie die Folgerung zog, es müſſe bewieſen werden, daſs es bei den geraden Linien nicht der Fall ſei, daſs ſie ſich einander nähern können, ohne ſich irgendwo zu erreichen. Allein man verſuche es nur, einen Fall, wo unter den im Axiom angeführten Bedingungen die beiden Linien nicht zuſammentreffen, ſich in der Anſchauung darzuſtellen, und man wird bald gewahr werden, daſs es unmöglich iſt. Auch lehrt die Anſchauung, daſs ſich die beiden Linien auf der Seite, wo die innern Winkel zwei rechten gleich ſind, ſich in allen drei Fällen einander nähern, folglich, da ſie ihre Richtung als gerade Linien nie ändern, einander auch erreichen müſſen, wenn ſie ohne Ende verlängert werden. Endlich geben auch alle Mathematiker zu, daſs der Inhalt des Axioms Wahrheit und keinem Zweifel unterworfen ſei, nur leugnen ſie, daſs der Satz die Evidenz eines Axioms habe. Das iſt aber widerſprechend, denn woher wiſſen ſie denn, daſs der Satz wahr ſei, da doch alle bisherigen Beweiſe dafür verunglückt ſind, und ſich im Cirkel herumdrehen; doch wohl aus der unmittelbaren Anſchauung, und ſie beweiſen damit durch die That, daſs ſie ihn als Axiom annehmen, indem ſie aus unmittelbarer Anſchauung die Wahrheit des Satzes zugeben, aber doch meinen, der Verſtand ſei nicht überzeugt.

11. Es giebt alſo kein Beiſpiel im Euklides, wo er einen Satz, der mathematiſch erweislich wäre, als Axiom aufſtellte. Von den Axiomen aber, die philoſophiſch erweislich ſind, z. B. das Ganze iſt gröſ-

ſer als ſein Theil, gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt; ſondern ihre Gewiſsheit muſs in der Mathematik unmittelbar angeſchauet werden (E. 20.).

Kant über eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. A. S. 19. f.

Ευκλειδου Στοιχειων βιβλ. ια. Baſil, 1533. fol, βιβλ. α. S. 3.

Euler.

Leonhard Euler, wurde den 15. April 1707 zu Baſel gebohren. Sein Vater war Paul Euler, der als Prediger zu Riechen bei Baſel ſtarb. Sein Sohn ſtudirte die Phyſik und Mathematik unter dem berühmten Joh. Bernoulli zu Baſel, und wurde daſelbſt, in ſeinem vierzehnten Jahre, 1721 Magiſter. In ſeinem neunzehnten Jahre, 1726, erhielt er den Ruf zur Profeſſur der Phyſiologie nach Petersburg an die neu errichtete Akademie. Er ging aber erſt 1727 dahin, und erhielt daſelbſt, ſtatt der phyſiologiſchen Profeſſur, die Stelle eines Adjuncti der höhern Mathematik, 1730 aber die Profeſſur der theoretiſchen und Experimental-Phyſik, und als Dan. Bernoulli nach Baſel zurückging, deſſen Profeſſur der höhern Mathematik. Friedrich der Groſse lud ihn 1741 mit vortheilhaften Bedingungen zur mathematiſchen Profeſſur ein, welchen Antrag Euler auch annahm, und 1744 bei Erneuerung der daſigen Akademie zum Director der mathematiſchen Claſſe ernannt ward. 1766 berief die Kaiſerin Katharina 2. ihn von neuem nach Petersburg, welchem Ruf er auch folgte. Er ſtarb daſelbſt den 18. Sept. 1783 im 77ſten Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (U. 40.): „nimmt man mit Euler an, daſs die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulſus*) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, — was das vornehmſte iſt — das Gemüth nicht bloſs, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch, durch die Reflexion, das regelmäſsige Spiel

Digitized by Google

der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verſchiedener Vorſtellungen) wahrnehme (woran ich doch gar ſehr zweifle); ſo würden Farbe und Ton nicht bloſse Empfindungen, ſondern ſchon formale Beſtimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derſelben ſeyn, und alsdann auch für ſich zu Schönheiten gezählt werden können" (M. II. 493.). Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man Eulers Theorie von den Farben und Tönen kennt, welche ich daher hier in der Kürze vortragen will. Eulers Schriften darüber ſind:

Conjectura phyſica circa propagationem ſoni ac luminis. Berol. 1750. 4. auch in den

Opuſcula varia. Berol. 1746. 1750. 1751. 3. *Vol.* 4. im 1. Th.

Lettres à une Princeſſe d'Allemagne ſur divers ſujets de Phyſique et de Philoſophie. Petersb. 1768 — 1772. 3. Th. 8. auch in das Deutſche überſetzt unter dem Titel: Briefe an eine deutſche Prinzeſſinn über verſchiedene Gegenſtände aus der Phyſik und Philoſophie. 2. Aufl. Leipzig 1773. — 1780. 3. Th. 8. Die Prinzeſſinn war die damalige Prinzeſſinn des Markgrafen von Schwedt, jetzige regierende Herzogin von Anhalt-Deſſau. Aus dieſem Buche iſt der folgende Auszug genommen.

3. Wenn man eine Kanone löſt; ſo hört man, eine Meile oder 24000 Fuſs davon entfernt, den Knall (nach ſpätern genauern Verſuchen des M. Müller in Göttingen, 1791.) nicht eher als 23 Secunden nach dem Blitze. Dieſe merkwürdige Beobachtung führt uns zu der Frage, worin denn der Schall beſtehe? ob die Natur des Schalls der Natur des Geruchs ähnlich ſei? oder ob der Schall ſich auf eben die Art von dem ſchallenden Cörper ausbreite, wie von einer Blume ihr Geruch? Wenn eine Saite einen Ton hervorbringt, ſo wird man an derſelben Erſchütterungen oder Schwingungen gewahr, die geſpannte Saite (Fig. 27.) A C B kommt nehmlich wechſelsweiſe in die Lage A M B und A N B.

Digitized by Google

Ferner mufs man bemerken, dafs diefe Schwingungen die angränzende Luft in eine ähnliche Schwingung bringen, und dafs die Luft diefe Schwingungen bis zu unfern Ohren fortpflanzt. Wenn wir alfo den Schall einer fchwingenden Saite hören, fo bekommen unfere Ohren eben fo viel Schläge (*pulfus*), als die Saite Schwingungen in derfelben Zeit gemacht hat. Wenn die Saite in einer Secunde 100 Schwingungen macht, fo bekommt auch unfer Ohr 100 Schläge in einer Secunde, und die Empfindung diefer Schläge ift es, die man den Schall nennt. Folgen die Schläge in gleichen Zwifchenräumen auf einander, fo ift der Schall ein mufikalifcher Ton, im Gegentheil, ein unordentliches Geräufch. Das *Forte* und *Piano* der Mufiker entfteht durch die Stärke und Schwäche, die Höhe und Tiefe des Tons aber durch die Schnelligkeit oder Langfamkeit der Schläge. Wenn eine Saite in der Secunde 100 Schwingungen macht, und eine andere macht in der Secunde 200, fo ift der Ton der erften noch einmal fo tief oder grob als der Ton der zweiten. Der Ton C giebt ohngefähr 100, und der Ton $\overline{\overline{\text{C}}}$ 1600 Schwingungen in einer Secunde. Einen Ton von weniger als 20, oder mehr als 4000 Schwingungen in der Secunde kann unfer Ohr nicht mehr unterfcheiden (Euler, a. a. O. 3. Brief.).

4. Die Räume zwifchen den himmlifchen Cörpern find mit einer feinen Materie erfüllt, welche man Aether nennt. Sie ift eine flüffige Materie wie die Luft, aber unendlich viel feiner und dünner; weil fich die himmlifchen Cörper in derfelben frei bewegen, ohne einen Widerftand zu finden. Ohne Zweifel hat er auch eine Elafticität, kraft welcher er durch alle Poros der Cörper frei hindurchgeht, und fich alfo auch im luftleeren Raume unter der Glocke der Luftpumpe und über dem Queckfilber in der Barometerröhre befindet. Wir werden uns alfo einen richtigen Begriff vom Aether machen, wenn wir ihn als eine der Luft ähnliche flüffige Materie anfehen, nur mit dem Unterfchiede, dafs der Aether ohne Vergleich feiner, und alfo auch

Digitized by Google

weit elaſtiſcher iſt als die Luft; vielleicht 1000 mal elaſtiſcher, wenn die Zuſammenpreſſung der Luft in dem Schieſspulver zu einer 1000 mal gröſsern Dichtigkeit, als ſie gewöhnlich hat, eine Wirkung des Aethers ſeyn ſollte. Es ſcheint nun ſehr gewiſs, daſs das Licht in Anſehung dieſes Aethers eben das iſt, was der Schall in Anſehung der Luft; und daſs die Lichtſtralen nichts anders ſind, als die durch den Aether fortgepflanzten Schwingungen oder Erſchütterungen. Die leuchtenden Cörper ſetzen durch ihre Schwingungen den Aether in eben ſolche Schwingungen, und dieſe pflanzen ſich im Aether bis zu unſerm Auge fort, und bringen in demſelben die Empfindung hervor, welche wir das Licht nennen. Ob alſo gleich die Sonne die ganze Welt mit ihren Stralen erleuchtet, ſo verliert ſie darum doch nichts von ihrer eigenen Subſtanz, eben ſo, wie eine in Bewegung geſetzte Glocke tönt, ohne etwas von ihrer Subſtanz zu verlieren. Jemehr man dieſe Gleichförmigkeit zwiſchen den leuchtenden und ſchallenden Cörpern betrachtet, deſto mehr findet man ſie mit den Erfahrungen übereinſtimmend (Euler, a. a. O. 19. Brief). Durch den Unterſchied in der Anzahl der Schwingungen im Aether wird nun die Verſchiedenheit der Farben hervorgebracht, ſo daſs in Anſehung des Geſichts die Farben eben das ſind, was die hohen und tiefen Töne in Anſehung des Gehörs; und das Weſen jeder Farbe beſtehet in einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen, welche die Theilchen, deren Farbe es iſt, in einer Secunde machen. Die kleinſte Geſchwindigkeit der Schwingungen der Farbentheilchen giebt die rothe, die gröſste die violette Farbe (Euler, a. a. O. 20. und ff. Briefe).

5. Das Vergnügen, behauptet Euler, welches man bei Anhörung einer Muſik empfindet, beſtehe zum Theil in der Wahrnehmung der Ordnung, die darinnen herrſcht. Die Muſik ſchlieſst aber zweierlei in ſich, das der Ordnung fähig iſt. Das eine iſt der Unterſchied, der ſich unter der Geſchwindigkeit der Vibrationen (Schwingungen) aller Töne findet, und dieſes iſt das, was man eigentlich Harmonie nennt. Wenn man alſo bei Anhörung

einer Musik die Verhältnisse oder Proportionen einsieht, die unter den Schwingungen aller Töne sind, so ist das das Werk der Harmonie. Da das Urtheil darüber mehr oder weniger fein seyn kann, so ist klar, warum eben dieselbe Harmonie von dem einen wahrgenommen werden kann, von dem andern nicht, besonders, wenn die Verhältnisse unter den Tönen durch ein wenig grosse Zahlen ausgedrückt sind. Das zweite in der Musik, das der Ordnung fähig ist, ist der Tact, durch welchen man jedem Tone eine gewisse Dauer anweist: und die Empfindung des Tacts besteht in der Kenntnis der Dauer aller Töne, und der Verhältnisse, die daraus entstehen, wie denn z. E. ein Ton zweimal, dreimal oder viermal länger dauert als ein anderer. Es giebt eine Musik, ohne alle Harmonie, nehmlich die der Trommel oder Pauke, weil die Töne derselben alle einerlei sind. Es giebt aber auch eine Musik ohne allen Tact, nehmlich den Choral, in dem alle Töne von gleicher Länge sind. *) Wer nun eine vollkommene Musik hört, die beides, Harmonie und Tact enthält, und durch sein Ohr alle die Verhältnisse einsieht, auf denen sowohl die Harmonie als der Tact beruht, der hat ganz gewis die vollkommenste Vorstellung dieser Musik, die möglich ist; indessen ein anderer, der nur zum Theil, oder ganz und gar nicht diese Verhältnisse einsieht, von der Musik nichts begreift, oder eine unvollkommene Vorstellung davon hat. Aber die blosse Vorstellung aller Verhältnisse in einer Musik ist noch nicht genug, um die Empfindung von Vergnügen zu erregen. Sondern dieses Vergnügen rührt hauptsächlich daher, weil man, so zu sagen, die Absichten und Empfindungen des Componisten erräth, deren Ausführung, wenn man sie für glücklich erkennt, die Seele mit ei-

*) Harmonie und Tact sind wohl in beiden, nur ist bei der ersten die Harmonie, bei der zweiten der Tact der möglichst einfachste. Euler nimmt auch das Wort Tact nicht in dem Sinn, in welchen es gewöhnlich gebraucht wird, für das Zeitmaals, in welchem das ganze Stück gespielt wird, sondern versteht darunter die verschiedene Dauer der einzelnen Töne gegen einander.

Digitized by Google

ner angenehmen Befriedigung erfüllt (Euler, a. a. O. 8. Brief).

6. Kant bezweifelt gar sehr, dafs das Gemüth durch die Reflexion das regelmäfsige Spiel der Eindrücke der Farben und Töne wahrnehme. Indefsen, sagt er, wenn man annehmen wollte, dafs Eulers Theorie des Vergnügens an der Mufik und dem Spiel der Farben richtig wäre, so würde es die Form der Verbindung verschiedener Vorstellungen (Farben und Töne) seyn, die wir wahrnähmen. Dann würden Farbe und Ton nicht blofse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derselben seyn, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können. Kant setzt nehmlich den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils (etwas sei schön oder häfslich) in der blofsen Form der Zweckmäfsigkeit in der Vorstellung. Hat ein Gegenstand eine solche Form, dafs er unsere Einbildungskraft und unsern Verstand leicht in ein harmonisches Spiel setzt, so ist er zweckmäfsig für die Auffassung in unser Bewufstseyn, und wir nehmen ihn mit Wohlgefallen wahr, ohne ihn auf einen Zweck zu beziehen, oder als zweckmäfsig zu denken. Wenn nun das Gemüth durch Reflexiou das regelmäfsige Verhältnifs in den Schwingungen der Töne, und in der Folge der Töne auf einander, und eben so bei den Farben wahrnimmt; so ist es eigentlich die Form in der Verbindung dieser Schwingungen und Töne, die es auffafst. Dann ist schon der blofse Ton einer Violine, oder die grüne Farbe eines Rasenplatzes, oder das Anschlagen zweier Töne nach einander schön. Denn alsdann empfindet man nicht etwa diese Töne und Farben mit einem Gefühl der Luft, sondern die Reflexion über die durch die Verstandesthätigkeit in das Mannichfaltige der Schwingungen, Töne und Farben hineingelegte Einheit zur Verknüpfung derselben (über die formale Bestimmung der Einheit des Mannichfaltigen) ist mit dem Bewufstseyn der blofsen formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes des Subjects, d. i. mit dem Gefühl des Schönen ver-

Digitized by Google

knüpft. Die Farben und Töne und die Folge derſelben auf einander ſind dann nicht angenehm, oder angenehme Empfindungen; ſondern ſie ſind ſchön, oder das Gefühl der Luſt, das ſie erwecken, iſt eine Folge der Reflexion, weil dieſe meine Erkenntniſskräfte zur Thätigkeit belebt.

7. Der Grund, warum aber Kant die Richtigkeit dieſer Theorie Eulers, daſs das Vergnügen an den bloſſen Tönen und Farben und ihrer Folge durch Reflexion entſpringe, ſehr bezweifelt, iſt, daſs bei einem Gemählde doch eigentlich die Zeichnung das Weſentliche iſt, die Farben aber bloſs zum Reiz gehören. Ich nenne ein Gemählde ſchön, weil mir die Zeichnung gefällt, die Farbe kann es bloſs angenehm machen, und mich vergnügen. Eben dieſe Beſchaffenheit hat es mit der Muſik, in dieſer gefällt das Ganze der Compoſition, ein Ton in dieſer Muſik und das Aufeinanderfolgen einzelner Töne kann reizend ſeyn, mich vergnügen und intereſſiren, aber dieſe Annehmlichkeit iſt nicht die Schönheit der Muſik.

8. Uebrigens verweiſe ich wegen der Beurtheilung deſſen, was Euler von dem Errathen der Abſichten und Empfindungen des Componiſten ſagt, auf die Artikel: Muſik und Farbenkunſt.

Euthanaſie

der reinen Vernunft, ſ. Tod.

Evidenz,

ſ. Gewiſsheit, anſchauende.

Evolutionstheorie,

das Syſtem der individuellen Präformation, Involutionstheorie, Theorie der Einſchachte-

Digitized by Google

lung, *theoria evolutionis*. Derjenige Präftabilismus, der ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen als das Educt des erſtern betrachtet. Der Präftabilismus iſt diejenige Theorie der Zeugung, nach welcher die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt, und die Species ſelbſt ſich beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtöhrung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird (U. 375.). Iſt dieſe Anlage nun ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper durch eine bildende Kraft der organiſchen Materie des zeugenden Cörpers entſteht, ſo iſt der gezeugte Cörper ein Product des zeugenden. Iſt jene Anlage aber ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper ſchon als Keim bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt miterſchaffen worden, ſo iſt er ein Educt des zeugenden. Das letztere iſt die Evolutionstheorie, ſ. Educt (U. 376. M. II. 907.).

2. Bonnet war ein eifriger Vertheidiger dieſer Evolutionstheorie, die er auch die Theorie der Einſchlieſsung, und den ſchönſten Sieg nennt, den der Verſtand über die Sinne erhalten hat. Man hat ſie zwar, ſagt er, durch entſetzliche Ausrechnungen beſtritten, allein das beweiſet nur, daſs man die Einbildung durch die Laſt der Zahlen erdrücken kann. Die Natur ſcheint uns ſelbſt wichtige Beweiſe der Einſchlieſſung darzubieten. Sie zeigt uns einige knochichte Theile einer Frucht, die in einer andern Frucht eingeſchloſſen liegen; ſie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeſchloſſen, eine Gewächsfrucht in einer andern, einen Embryo in einem andern u. ſ. w. (Bonnet Betrachtung über die Natur, S. 160.). Die Erklärung der verſchiedenen Benennungen dieſes Syſtems ſiehe in Educt, 2.

3. Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Na-

tur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu laſſen, wollten es doch nicht wagen, dieſes nach der Hypotheſe des Occaſionalismus geſchehen zu laſſen. Nach dieſer iſt die Begattung eine bloſse Formalität. Der Occaſionalismus in der Zeugung organiſcher Weſen iſt nehmlich die Behauptung, daſs die oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen habe, jedesmal, wenn eine Begattung fruchtbar werden ſolle, eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden, und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derſelben zu überlaſſen. Wegen der unmittelbaren Wirkung des Welturhebers bei dieſer Hypotheſe erklärten ſich die Verfechter der Evolutionstheorie für die Präformation (U. 376. M. II. 908.).

4. In dieſer Theorie wird aber eigentlich nichts erklärt. Denn es iſt ja einerlei, ob man, nach dem Occaſionalismus, im Fortlaufe der Welt, oder nach der Evolutionstheorie, im Anfange der Welt, organiſche Formen entſtehen läſst; vielmehr erſpart man nach dem erſtern noch eine groſse Menge übernatürlicher Anſtalten.

5. Denn es würde eine Menge gelegentlicher Urſachen erforderlich ſeyn, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu ſeiner Entwickelung, nicht von den zerſtöhrenden Kräften der Natur litte, und ſich unverletzt erhielte. Auch werden durch die Evolutionstheorie eine unermeſslich gröſsere Zahl ſolcher vorgebildeten (präformirten) Weſen, als jemals entwickelt werden ſollten, und mit ihnen eben ſo viel Schöpfungen, ganz unnöthig und zwecklos gemacht. Allein die Verfechter dieſer Theorie wollten doch wenigſtens etwas hierin der Natur überlaſſen, um nicht gar in völlige Hyperphyſik (Einmiſchung der Gottheit, als einer überſinnlichen Urſache, als Erklärungsgrund phyſiſcher Wirkungen) zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann (weil der allmächtige Gott alles kann, und man, wenn man ihn als Erklärungsgrund gebraucht, weiter keinen andern nöthig hat, aber alsdann auch

Digitized by Google

nichts begreift, welches der Tod aller Physik ist), (U. 377. M. II. 908.). Die übrigen Gründe gegen die Evolutionstheorie findet man im Artikel Educt, 4.

Kant. Critik der Urtheilskraft, II. Th. §. 81. S. 375. — 377.

Ewigkeit,

s. Ende aller Dinge, 4.

Exemplarisch,

exemplaris, *exemplaire*. So heifst etwas, wenn es Muster seyn kann (U. 182.). Die Werke oder Producte des Genies z. B. sind exemplarisch, weil sie die Muster seyn müssen, nach welchen ähnliche Werke gearbeitet und beurtheilt werden müssen. Homers Iliade ist exemplarisch, denn sie hat allen folgenden Epopöendichtern zum Muster gedient. Das Exemplarische ist dem Nachgeahmten entgegengesetzt.

2. Soll etwas ein Product des Genies seyn, so muss es a. nicht durch Nachahmung entsprungen seyn. Virgils Aeneide ist eine Nachahmung der Odyssee, sie ist also kein Product des Genies, und nicht exemplarisch, obwohl manches Eigenthümliche darin seyn mag, worin sie exemplarisch (musterhaft) seyn, oder zum Muster dienen kann. Eben so ist auch oft in einem Producte des Genies etwas, worin es nicht exemplarisch ist. Man findet in Shakespears Schauspielen Auswüchse, die ihm sein Genius nicht eingab, bei denen sein Talent geschlummert hat, und diese können folglich auch nicht exemplarisch seyn (U. 182.).

3. Die Producte des Genies müssen b. Andern zur Nachahmung dienen. Sie müssen das Richtmaafs oder die Regel der Beurtheilung ähnlicher Producte seyn. Exemplarisch heifst also alles, was nicht nachgeahmt

Digitized by Google

iſt, und doch nachgeahmt werden muſs (U. 182. M. II. 680. 2.).

4. Wenn man einige Producte des Geſchmacks, z. B. die Iliade, Odyſſee, Shakespears Schauſpiele, als exemplariſch anſieht, ſo folgt daraus nicht, daſs der Geſchmack erworben werden könne, indem man Andern, als Muſtern, nachahmt; ſondern es gehört ſchon Geſchmack dazu, etwas als exemplariſch zu beurtheilen, und ihm als ſolchem nachzuahmen. Wer Geſchmack hat, iſt darum noch kein Genie, das ſelbſt etwas Exemplariſches hervorbringen könnte. Das höchſte Muſter, das Urbild des Geſchmacks, iſt eine bloſse Idee, die jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muſs, die das Genie individualiſirt oder als ein Ideal ſich vorſtellt, und in einem exemplariſchen Producte darſtellt (U. 53. M. II. 513.).

5. Muſter des Geſchmacks in Anſehung der redenden Künſte müſſen in einer todten und gelehrten Sprache, z. B. der lateiniſchen oder griechiſchen, abgefaſst ſeyn. Sie müſſen in einer todten Sprache abgefaſst ſeyn, um nicht die Veränderungen erdulden zu müſſen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlich treffen, daſs edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeſchaffene wieder aus dem Umlauf gebracht werden. Sie müſſen in einer gelehrten Sprache abgefaſst ſeyn, damit die Sprache, worin ſie geſchrieben ſind, eine unveränderliche Grammatik habe (U. 54. *).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 17. S. 53. f.

Exiſtenz,

Wirklichkeit, Daſeyn, *exiſtentia*, *exiſtence*. Ich will hier zu dem Artikel Daſeyn nur noch Folgendes hinzuſetzen. Die Exiſtenz der Gegenſtände der Erfahrung gilt niemals von denſelben, als von Dingen an ſich ſelbſt. Es exiſtiren Einwohner im Monde, heiſst, wenn wir unſere Erfahrung bis zum Monde erweitern könnten, ſo würden wir ſie dort finden. Da-

Digitized by Google

rum exiſtiren ſie aber nicht an ſich oder auſser dieſer Erweiterung der Erfahrung (C. 521. M. I, 600.).

2. Dieſemnach bedeutet die Exiſtenz der Erfahrungsgegenſtände nur die Wirklichkeit derſelben als Wahrnehmungen. Dies iſt an ſich klar. Die Exiſtenz der Dinge in der vergangenen Zeit heiſst nehmlich, ſie ſind in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung, aber nicht, ſie ſind an ſich ſelbſt wirklich. Wenn ich mir demnach alle exiſtirenden Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſammt vorſtelle, ſo ſetze ich dieſe Gegenſtände nicht vor der Erfahrung in Zeit und Raum hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. Sie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, heiſst, ich kann erſt nach andern Wahrnehmungen zur Wahrnehmung derſelben gelangen. Hiervon aber den Grund anzugeben, iſt unmöglich; denn die Urſache, daſs erſt noch andere Wahrnehmungen vor der, die ich noch nicht habe, vorhergehen müſſen, iſt transſcendental (nichts in der Erfahrung, ſondern der bloſs durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nothwendig werdende Gedanke eines Grundes, dem es an einem Object fehlt, das dadurch erkannt würde) und mir daher unbekannt. Aber nach dieſer unbekannten Urſache fragen wir auch in der Erfahrung nicht, ſondern nach der Regel, nach welcher wir fortſchreiten müſſen, um von einer Erfahrung zur andern zu kommen. Es iſt auch am Ende ganz einerlei, ob ich ſage, es exiſtiren Sterne, die niemals ein Menſch wahrgenommen hat, noch wahrnehmen wird, oder, ob ich ſage, wenn ich in meiner Erfahrung von den äuſserſten Sternen hundertmal weiter fortſchreiten könnte, als dieſe von mir entfernt ſind, ſo würde ich jene Sterne wahrnehmen; als Dinge an ſich ſind dieſe Sterne für mich keine Gegenſtände, es iſt von ihnen immer nur die Rede als von Erſcheinungen oder Gegenſtänden der Erfahrung. Im Felde der Erfahrung alſo wird nach dem transſcendentalen Grunde der Gegenſtände der Erfahrung nicht gefragt, ſondern nach der

phyſiſchen Urſache, noch weniger wird die Exiſtenz derſelben bezweifelt, da der Begriff der Exiſtenz vielmehr in der Erfahrung recht eigentlich ſein Gebiet hat; fragt man aber nach etwas, das über die Gränzen möglicher Erfahrung hinaus liegt, dann erſt wird es wichtig zu bemerken, daſs die Wirklichkeit (Exiſtenz) der Gegenſtände der Sinne als ſolcher nicht auch auſser unſern Gedanken, als wären ſie Dinge an ſich, gedacht werden muſs (E. 523. M. I. 603.).

3. Noch bemerke ich zu dem Artikel: Daſeyn, 13. daſs der Begriff der Exiſtenz Gottes nicht dazu dienen ſoll, von dieſem überſinnlichen Gegenſtande zu erkennen, wie er auſser unſern Gedanken befindlich ſeyn könne, ſondern er ſteht nur mit der Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz in unmittelbarer Verknüpfung, ſo daſs dieſe Willensbeſtimmung den Gedanken der Exiſtenz ſtets ſtillſchweigend vorausſetzt (poſtulirt) (P. 224. M. II, 340.).

4. Das mit der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundene Wohlgefallen heiſst das Intereſſe, denn wen ein Gegenſtand intereſſirt, dem iſt an der Exiſtenz deſſelben etwas gelegen, ſie iſt ihm nicht gleichgültig, er iſt für die Exiſtenz der Sache eingenommen (U. 5. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. — §. 523.

Deſſ. Critik der pract. Vern. S. 224.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 2. S. 5. f.

Expanſive Kraft,

ſ. Elaſticität, 2.

Explication,

ſ. Begriff, 11, d.

Digitized by Google

Exponent,

exponens, exposant. So heifst bei einem Verhältniffe die Zahl, welche andeutet, wie vielmal das vorhergehende Glied im folgenden enthalten ift. Z. B. in dem Verhältniffe 5 zu 20 (5: 20) ift der Exponent 4, weil 5 in 20 4 mal enthalten ift (Käftner Anfangsgr. der Arithmetik. Cap. V. 26.).

2. Die Analogien der Erfahrung find nun folche Regeln, welche ein Verhältnifs enthalten, von dem fie ausfagen, dafs alle Erfahrungsgegenftände nothwendig in demfelben ftehen müffen. So heifst z. B. die Analogie der Urfache und Wirkung: Alle Erfcheinungen ftehen, in Anfehung des Wechfels der Accidenzen, mit einander in dem Verhältniffe der Urfache zur Wirkung. Die Beziehung der Urfache zur Wirkung nun, alfo der beiden Verhältnifsbegriffe zu einander, kann man den Exponenten nennen. Folglich ftellen die Analogien der Erfahrung die Natureinheit im Zufammenhange aller Erfcheinungen unter drei Exponenten dar, dafs nehmlich alle Erfcheinungen

a. Accidenzen an Subftanzen (Veränderungen am Dauernden);

b. Wirkungen von Urfachen (nothwendige Folge);

c. Wechfelwirkungen von einander (nothwendiges Zugleichfeyn) feyn müffen (C. 263.).

3. Alle Erfcheinungen ftehen nehmlich in einem nothwendigen Zufammenhange, den unfer Verftand hineinlegt, dadurch, dafs er fie alle mit einander, und damit die ganze Natur, in drei Einheiten verknüpft, nehmlich die drei angegebenen Beziehungen (Exponenten), wodurch alle Naturdinge in ein nothwendiges Verhältnifs zu einander gefetzt werden.

4. Der Exponent in philofophifcher Bedeutung ift alfo die nothwendige Beziehung, in welcher die Naturdinge zu einander ftehen. Er drückt nichts anders aus,

Digitized by Google

als das Verhältniſs der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn in ſich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln ſtatt finden kann. Die Einheit der Apperception iſt hier diejenige, welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt, alſo die objective. Dieſes Object muſs nun in Anſehung der Zeit, welche alles Daſeyn in ſich begreift, beſtimmt werden. Dieſes geſchieht nun eben durch jene Verknüpfung (Syntheſis) nach den drei Verſtandesregeln (Analogien der Erfahrung), wodurch das Object als nothwendig wechſelnd (Accidenz), oder als nothwendige Folge von einem andern (Wirkung), oder als nothwendig gleichzeitig mit einem andern Objecte (Wechſelwirkung), beſtimmt wird; denn das Wechſeln, Nacheinanderſeyn und Zugleichſeyn ſind die drei möglichen Verhältniſſe der Zeit zur Einheit der Apperception (C. 263.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 2. *** S. 263.

Exponiren,

ſ. Expoſition, 2. 31.

Expoſition,

Erörterung, ἐκθεσις, *expoſitio*, *expoſition*. Eine deutliche, wenn gleich nicht ausführliche, Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört (C. 38.), d. i. der Beſchaffenheit deſſelben und ſeiner Merkmale. Der Name iſt lateiniſch, und heiſst urſprünglich ſo viel als Auseinanderſetzung.

2. Kant ſelbſt hat uns an der Erörterung des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen, das Beiſpiel einer Expoſition gegeben, welches ich hier, als Exempel zu obiger Erklärung, erläutern will. Vermittelſt des äuſsern Sinnes, einer Eigenſchaft unſres

Digitized by Google

Gemüths, ſtellen wir uns Gegenſtände als aufser uns, d. i. an einem andern Ort, als wo wir ſind, und dieſe insgeſammt, uns ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, im Raume vor. In dieſem Raume iſt ihre Geſtalt (äuſsere Qualität), Gröſse (äuſsere Quantität) und (äuſseres) Verhältnifs (Relation) beſtimmt, oder beſtimmbar, d. i. es läſst ſich darin beſtimmen. Vermittelſt des innern Sinnes ſtellen wir uns den Zuſtand unſers Gemüths vor, und beſtimmen alles blofs in Verhältniſſen der Zeit. Aeuſserlich kann die Zeit nicht angeſchauet werden, d. i. ſie nimmt keinen Raum ein, iſt nicht irgendwo zu finden, obwohl durch den Wechſel äuſserer Accidenzen an etwas Beharrlichem, das in uns, was wir Zeit nennen, wahrgenommen werden kann. Der Raum kann hingegen nicht als etwas in uns angeſchauet werden, d. i. er ſelbſt kann von uns nicht als (das, was er wirklich iſt, eine nothwendige) Vorſtellung unſers Gemüths erfahren werden. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es Verhältniſſe, die den Dingen zukommen, wenn ſie auch nicht angeſchauet werden; oder ſolche, die nur an der Form der Anſchauung haften? Um dieſe Fragen zu beantworten, ſoll nun der Begriff vom Raume exponirt (erweitert) werden (C. 37. f. M. I. 40.).

3. Die Expoſition eines Begriffs iſt aber entweder:

a. metaphyſiſch, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darſtellt; (C. 38. M. I. 40.); oder

b. transſcendental, wenn der Begriff als ein Princip erklärt wird, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert:

α. dafs wirklich ſolche Erkenntniſſe aus dem zu erörternden Begriffe herflieſsen, die ſynthetiſch und *a priori* ſind;

Digitized by Google

β. daſs dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſezzung möglich ſind, daſs ihr Princip auf die gegebene Art erklärt werde (C. 40. M. I. 45.).

4. Folgendes iſt nun die metaphyſiſche Expoſition des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen.

a. Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori*, Erfahrungsbegriff oder Verſtandesbegriff *in concreto* (C. 595.) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Der Begriff vom Raum müſste alſo von Erfahrungen, in welchen allein Empfindung iſt, und, da er ein Begriff von etwas Aeuſserm iſt, von äuſsern Erfahrungen abgezogen ſeyn. Nun muſs aber die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir etwas als auſser mir (d. i. in einem andern Ort des Raums, als darinnen ich mich befinde) oder als auſser und neben einander (d. i. in verſchiedenen Orten befindlich) vorſtellen ſoll (ich muſs erſt die Vorſtellung haben von einem Raum, ehe ich mir denken kann, daſs etwas im Raum ſei). Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung des Raumes nicht aus der Erfahrung entſprungen, und von ihr hergenommen ſeyn kann, nehmlich aus den Verhältniſſen der äuſsern Erſcheinung; ſondern dieſe Verhältniſſe, oder äuſsere Erfahrung, ſind ſelbſt nur durch die Vorſtellung vom Raume möglich. Was äuſſere Erfahrung allein möglich macht, das kann nicht ſelbſt äuſsere Erfahrung ſeyn (C. 38. 1. M. I. 41.).*)

---

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik. S. 48.) ſagt: „Dies iſt alles ganz wahr, aber dieſer Begriff kann ſeinem Urſprung nach dennoch zuſammenhängen mit einem auſser dem Gemüth ſich befindenden Realgrund. Dieſer beſtimmt das Erkenntniſsvermögen ſo, daſs hernach in demſelben Gegenſtände im Raume vorgeſtellt werden, mithin iſt die Vorſtellung des Raums und der Dinge in demſelben zugleich da, und durch einen und denſelben Grund auſser uns, obgleich unſerm Erkenntniſsvermögen gemäſs bewirkt. — Hierzu leitet uns

5. b. Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, folglich eine allgemeine Vorſtellung, die allen äuſseren Anſchauungen zum Grunde liegt, folglich eine Vorſtellung *a priori*. Man kann ſich vermittelſt der Einbildungskraft gar nicht vorſtellen, daſs gar kein Raum da wäre, oder daſs er anders beſchaffen ſeyn könnte, als er wirklich iſt. Es läſst ſich freilich durch Begriffe der Raum weg denken, aber es iſt hier davon die Rede, daſs man ihn in der Anſchauung nicht wegſchaffen kann. Wir können uns von jedem Cörper durch die Einbildungskraft vorſtellen, daſs er nicht da wäre; aber daſs kein Raum wäre, davon iſt uns eine anſchauliche Vorſtellung ganz unmöglich. Man muſs alſo den Raum als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, d. i. als dasjenige, ohne welches gar keine Erſcheinungen ſeyn könnten, und nicht (wie Leibnitz) als eine Beſtimmung, die von den Erſcheinungen abhängt, anſehen. Er iſt folglich eine Vorſtellung *a priori*, die den äuſseren Erſcheinungen nothwendiger Weiſe (aber auch nur ihnen allein) zum Grunde liegt (C. 38. f. M. I. 42.). *)

---

unſre Erkenntniſsart ſelber, indem ſie ja wirklich uns erſcheint, als bewirkt durch Objecte auſser uns und auſser einander." Allein warum ſind uns denn nicht auch die Erſcheinungen im Raume *a priori* gegeben? wer bürgt uns dafür, daſs der Realgrund des Raumes immer mit dem Realgrunde der empiriſchen Dinge in ihm zuſammentreffen werde?

*) Dies ſoll nach Braſtberger (a. a. O. S. 48.) ein identiſcher und tautologiſcher Satz ſeyn. „Wir können, ſagt er, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge auſser einander oder im Raume vorgeſtellt haben, von ihrer Wirklichkeit abſtrahiren, und uns das Auſsereinanderſeyn oder den Raum allein vorſtellen, aber eben ſo können wir auch von ihrem Auſsereinanderſeyn abſtrahiren, und bloſs ihre Wirklichkeit betrachten." Allein hier iſt nicht die Rede von der logiſchen Abſtraction, von dem Begriff des Raums oder Auſsereinanderſeyns, ſondern von dem realen Wegdenken des Raums durch die Einbildungskraft. „Nur alsdenn, fährt er fort, iſt dieſe Abſtraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge auſser einander, oder als Dinge im Raume vorgeſtellt werden." Dieſe Be-

Digitized by

6. c. Der Raum iſt kein discurſiver Begriff. Ein discurſiver Begriff, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, allgemeiner Begriff, iſt das, was man auch ſchlechtweg einen Begriff nennt, nehmlich eine Vorſtellung, durch die vermittelſt gewiſſer Merkmale ein Gegenſtand gedacht wird. Dieſe Merkmale ſind aber zuſammen an mehreren Gegenſtänden zu finden, ſo daſs die Vorſtellungen derſelben unter dieſem Begriff ſtehen. So begreift der Begriff Menſch alle Menſchen unter ſich, und iſt alſo ein discurſiver Begriff (man ſ. den Artikel: Discurſiv. Ein ſolcher discurſiver Begriff iſt nun der Raum nicht, ſondern eine reine Anſchauung. Denn

α. kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen. Die Vorſtellung des Raums iſt nicht etwa an mehreren Räumen *in concreto* zu finden, ſo wie der Begriff Menſch an mehrern Menſchen *in concreto*. Wenn man aber dennoch von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes;

β. die Theile des Raumes können auch nicht vor dem einigen alles in ſich faſſenden Raum, gleichſam als deſſen Beſtandtheile, vorhergehen, ſo daſs man ihn aus dieſen Theilen zuſammen ſetzen könnte; ſondern ſie können nur in ihm gedacht werden. Dieſe Theile können wir nicht als ſucceſſive Dinge, ſondern wir müſſen ſie alle insgeſammt als zugleich vorhanden denken.

Der Raum iſt alſo weſentlich einig, das Mannichfaltige in ihm beruht lediglich auf Einſchränkungen. Der allgemeine Begriff von Räumen begreift nur Theile des einigen Raumes unter ſich, die endlich oder unendlich ſind, je nachdem wir uns dieſelben als völlig oder nur zum Theil begrenzt vorſtellen. Der ganze Raum wird alſo nicht als ein allgemeiner Begriff, wie z. B. Menſch,

---

hauptung wäre freilich eine wahre Tautologie, aber ſie iſt auch gar nicht Kants Behauptung.

Digitized by Google

Baum, Planet u. ſ. w., ſondern als ein einzelnes Ding (Individuum, z. B. ein gewiſſer Menſch, Menſch *in concreto*) vorgeſtellt. Hieraus folgt, daſs in Anſehung ſeiner eine Vorſtellung *in concreto*, oder unmittelbare Vorſtellung, d. i. eine Anſchauung, und da ſie nothwendig iſt, eine Anſchauung *a priori* (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſchen Grundſätze *), z. E. daſs in einem Triangel (Fig. 10) zwei Seiten (AB und BC) gröſser ſind, als die dritte (CA), aus der bloſsen Anſchauung (unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes) und zwar *a priori* (weil der Gegenſtand nicht in der Erfahrung, ſondern durch die reine Einbildungskraft gegeben wird) mit apodiktiſcher Gewiſsheit abgeleitet (C. 39. M. I. 43.).

7. *d.* Der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt. Ein Begriff iſt in einer unendlichen Menge von Vorſtellungen enthalten, die er unter ſich enthält, z. B. der Begriff Menſch findet ſich in unzähligen Menſchen *in concreto*; aber kein Begriff enthält eine unzählige Menge von Vorſtellungen in ſich. So wird gleichwohl der Raum gedacht (denn alle Theile des Raums ins Unendliche ſind gleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung *a priori*, und nicht Begriff; weil er nehmlich ein unendliches Individuum iſt. Es iſt das ſo unleugbar, daſs daher ſogar nicht wenige berühmte Philoſophen zu der Vorſtellung verleitet worden ſind, den Raum für ein wirkliches für ſich beſtehendes unendliches Weſen zu halten (C. 39. f. M. I, 44.).

8. Dies iſt nun die Erörterung oder Expoſition des Begriffs vom Raum, und zwar die metaphyſiſche Expoſition deſſelben. Es ſind nehmlich folgende Merkmale deſſelben aufgeſtellt worden: der Begriff iſt nicht empiriſch, das Object des Begriffs iſt eine noth-

*) Die Geometrie iſt nehmlich nichts anders als die Wiſſenſchaft vom Raume durch Conſtruction.

Digitized by Google

wendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Wenn der Raum aber kein Begriff iſt, wie kann ich denn den Begriff vom Raume erörtern? Der Raum ſelbſt, als das Object oder der Gegenſtand meiner gegenwärtigen Gedanken, iſt nur kein Begriff; aber ich kann doch über ihn nachdenken, und Merkmale von ihm ſammlen, durch die er ſich von andern Gegenſtänden z. B. von einem Begriff unterſcheidet, oder ſolche, die er mit andern, z. B. mit einer Anſchauung, gemein hat, und dadurch bringe ich ihn unter den Begriff der Anſchauung, ob er wohl ſelbſt kein Begriff iſt. Auch läſst er ſich auf einen Begriff bringen, indem ich ihn als einen Gegenſtand denke, der eine unendliche gegebene Gröſse iſt, drei Dimenſionen hat, u. ſ. w. (ſ. Begriff, 4.). Die gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff vom Raume gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs er drei Dimenſionen hat u. m. dergl. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch, denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff vom Raume *a priori* iſt, weil nehmlich der als nothwendige Vorſtellung gegebene unendliche Gegenſtand, den wir Raum nennen, nicht empiriſch iſt.

9. Kants transſcendentale Expoſition des Begriffs vom Raume iſt folgende. Er hatte gezeigt, daſs die Geometrie eine Wiſſenſchaft iſt, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch *a priori* beſtimmt; indem alle Sätze der Geometrie nicht auf Entwickelung der Begriffe in den Subjecten der Sätze, ſondern auf Anſchauungen durch Conſtructionen beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Er fragt nun: was muſs die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihm möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Er muſs urſprünglich (ſeinem Urſprunge nach, nicht als das, was ſchon darüber gedacht iſt) Anſchauung ſeyn; denn aus einem bloſſen Begriffe laſſen ſich keine Sätze ziehen, die über den Begriff hinausgehen (nicht in ihm liegen), welches doch

Digitized by Google

in der Geometrie geſchieht (z. B. in dem Satze: zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein, welches aus dem Begriff im Subject, zwei gerade Linien, nicht entwickelt werden kann). Nun muſs dieſe Anſchauung *a priori* in uns angetroffen werden, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes (weil ſie die Gegenſtände erſt möglich macht), mithin muſs ſie reine (nicht empiriſche) Anſchauung ſeyn. Denn die geometriſchen Sätze ſind insgeſammt apodictiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden, weil die Nothwendigkeit, die mit einer Vorſtellung verbunden iſt, das Kennzeichen iſt, daſs dieſelbe *a priori* ſeyn muſs (C. 40. f. M. I. 46.).

10. Wie kann nun eine ſolche äuſsere Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Gegenſtänden ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff dieſer Gegenſtände *a priori* beſtimmt werden kann? Wie iſt es möglich, daſs ich die Beſchaffenheit gewiſſer Gegenſtände anſchauen kann, noch ehe ſie durch die Erfahrung gegeben ſind? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung des Raums nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den äuſsern Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung des Raumes möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung des Raumes im anſchauenden Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des äuſseren Sinnes überhaupt ſei. Wenn der Raum aber Form des äuſseren Sinnes iſt, ſo iſt er keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns diejenigen Gegenſtände als äuſsere im Raume be-

Digitized by Google

findliche vorzuſtellen, deren Stoff uns zu einem gegebenen gleichzeitigen Mannichfaltigen afficirt. Weil nun unter dem Subjectiven diejenige Vorſtellung verſtanden wird, die von unſerm Vorſtellungsvermögen abhängt; ſo kann man ſagen, der Raum iſt etwas Subjectives. Da aber dieſe Vorſtellung zugleich nothwendig und allgemein iſt, ſo muſs ſie an allen äuſsern Objecten oder Gegenſtänden zu finden ſeyn, die diejenigen anſchauen, die ein Vorſtellungsvermögen mit dieſer Form haben. Folglich kann man auch ſagen, daſs der Raum für die Erfahrungsgegenſtände etwas Objectives ſei (C. 41. M. I. 47.) *)

11: Dieſe zweite Erörterung der Expoſition des Raumes iſt nun transſcendental, denn der Begriff vom Raume iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der Geometrie begreiflich iſt, die eine ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* iſt. Der Raum vertritt nehmlich für die Geometrie die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, z. B. einen Menſchen *in concreto*, und dann urtheile, ein Menſch hat zwei Aerme, zwei Füſse u. ſ. w.; ſo bekomme ich ſynthetiſche Erkenntniſſe, wenn ich den durch mein eigenes Erkenntniſsvermögen gegebenen Raum, und die Conſtructionen deſſelben, und z. B. dadurch die Unmöglichkeit anſchaue, durch zwei

---

*) Braſtberger ſagt: (a. a. O. S. 57.) „Der Raum kommt freilich nicht von den Gegenſtänden her, die im Raum angeſchauet werden, ſondern von einem andern Realgrunde, und daher iſt er für die empiriſchen Gegenſtände *a priori*." Aber alsdann hat er nur für dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und nicht an und für ſich ſelbſt. Kant hätte dann tautologiſch behauptet, was im Raume iſt, das muſs auſser einander ſeyn. Allein er hat behauptet und bewieſen, daſs der Raum uns nothwendig anhängt und alle ſeine Eigenſchaften uns nothwendige Anſchauungen ſind. Die Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewiſsheit der Sätze vom Raum iſt nicht, wie Braſtberger meint, eine Folge der Identität; wir müſſen uns die Dinge nicht ſo vorſtellen, weil wir ſie ſo erfahren, denn wir könnten ſie vielleicht noch anders erfahren, ſondern wir müſſen ſie ſo erfahren, weil die Beſchaffenheit unſers Gemüths dies nothwendig macht.

Digitized by Google

gerade Linien einen Raum einzuſchlieſsen. Dieſe Erkenntniſs iſt dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt, und alſo vor aller Erfahrung hergehet, die durch dieſe Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, im Raum anzuſchauen, erſt möglich wird. Eine jede Erklärungsart, die dieſe Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori* in der Geometrie nicht zeigen kann, iſt nicht transſcendental; und es iſt unmöglich, daſs wir geometriſche, d. i. auf räumliche Anſchauungen gegründete ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* haben können, wenn der Raum nicht eine Form unſers Anſchauungsvermögens iſt (C. 41. M. I. 48.).

12. Kant hat auf eben dieſe Weiſe auch eine metaphyſiſche und transſcendentale Expoſition des Begriffs von der Zeit gegeben, welche ich als Beiſpiel der Expoſition hier ebenfalls erläutern will, und zu dem Ende mit der metaphyſiſchen Expoſition den Anfang mache.

a. Die Zeit iſt kein empiriſcher Begriff. Der Begriff von der Zeit iſt nicht von irgend einer Erfahrung, und da er ein Begriff von etwas Aeuſserm oder Innerm ſeyn kann, weder von einer äuſsern noch innern Erfahrung abgezogen. Die Vorſtellung der Zeit muſs ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir Gegenſtände als zugleich (d. i. zu einer und derſelben Zeit vorhanden) oder als auf einander folgend (d. i. zu verſchiedenen Zeiten, nach einander) vorſtellen ſoll. Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung der Zeit nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn kann. Was die Erfahrung von dem Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen der Gegenſtände möglich macht, das kann nicht ſelbſt Erfahrung vom Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen ſeyn. Es kann aber auch nicht die Erfahrung von etwas anderm ſeyn, was jene Vorſtellung, daſs einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) iſt, möglich macht. Denn wenn etwas zugleich ſeyn, oder auf einander folgen ſoll, ſo muſs Zeit vorhanden ſeyn, in der es auf einander folgt, und in die ich es hineinzuſetzen ge-

Digitized by Google

nöthigt bin. Soll etwas ſeyn, es ſei nun im Raume, oder in meinem Gemüthe, ſo muſs es irgendwann, zu irgend einer Zeit ſeyn. Dann macht dieſer Gegenſtand aber nicht die Zeit möglich, ſondern die Zeit macht es möglich, daſs er irgendwann, zu irgend einer Zeit vorhanden ſeyn kann (C. 46. M. I, 54.).

13. *b.* Man überſieht bald, daſs die Zeit auch eine nothwendige Vorſtellung, folglich eine allgemeine Vorſtellung, die allen Anſchauungen überhaupt zum Grunde liegt, folglich eine Vorſtellung *a priori* iſt. Man kann ſich vermittelſt der Einbildungskraft gar nicht vorſtellen, daſs gar keine Zeit wäre, oder daſs ſie anders beſchaffen ſeyn könnte, als ſie wirklich iſt. Wir können uns von jedem Gegenſtande durch die Einbildungskraft vorſtellen, daſs er nicht vorhanden wäre, aber daſs keine Zeit wäre, davon iſt uns eine anſchauliche Vorſtellung ganz unmöglich. Die Zeit iſt alſo *a priori* gegeben, und in ihr iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich (C. 46. M. I, 55.).

14. *c.* Die Zeit iſt kein discurſiver oder allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Denn

α. kann man ſich nur eine einige Zeit vorſtellen, verſchiedene Zeiten ſind nur Theile eben derſelben Zeit; die Vorſtellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt Anſchauung.

β. die Theile der Zeit können auch nicht vor der einigen alles in ſich faſſenden Zeit gleichſam als deren Beſtandtheile vorhergehen, ſo daſs man ſie aus dieſen Theilen zuſammenſetzen könnte, ſondern ſie können nur in ihr gedacht werden. Dieſe Theile können nicht als gleichzeitig, ſondern müſſen alle insgeſammt als nacheinander, oder zu verſchiedenen Zeiten, gedacht werden, welches ſich aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten läſst. Der Satz iſt ſynthetiſch, und kann

Digitized by Google

aus Begriffen nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten (C. 47. M. I. 57.).

15. *d.* Die Zeit wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt. Sie iſt uns (durch unſer Vorſtellungsvermögen) unmittelbar als ein einiges ungetheiltes Individuum gegeben, in welchem wir erſt durch willkührliche Begränzung Theile machen müſſen, das aber ſelbſt keine letzte abſolute Gränze hat, folglich als ein Quantum gedacht gröſser als alles gleichartige Endliche (d. i. unendlich groſs) iſt. Die Zeit enthält alſo eine unzählige Menge von Vorſtellungen in ſich, die ins Unendliche fort auf einander folgen; obwohl die ganze Zeit ſelbſt nichts Succeſſives, ſondern das iſt, worin alles auf einander folgt. Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung von der Zeit Anſchauung, und nicht Begriff. Denn Begriffe enthalten nur Theilvorſtellungen, die Theile der Zeit aber, und jede Gröſse einer Zeit, werden bloſs durch Einſchränkung beſtimmt. (C. 47. M. I. 58.).

16. Dies iſt nun die Expoſition oder Erörterung des Begriffs von der Zeit, und zwar die metaphyſiſche Expoſition deſſelben. Man ſieht leicht, daſs hier wieder folgende Merkmale aufgeſtellt worden ſind: der Begriff iſt nicht empiriſch, das Object des Begriffs iſt eine nothwendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Die jetzt gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff von der Zeit gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs ſie nur Eine Dimenſion hat, u. ſ. w. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch. Denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff von der Zeit *a priori* iſt, weil er nehmlich nicht empiriſch und eine nothwendige Vorſtellung iſt.

17. Kant erörtert nun auch den Begriff von der Zeit transſcendental, und zwar folgendergeſtalt.

Digitized by Google

Die allgemeine Bewegungslehre (Phoronomie und reine Mechanik) iſt eine Wiſſenſchaft, welche aus ſehr vielen ſynthetiſchen Erkenntniſſen, die ſämmtlich *a priori* ſind, beſteht; indem ſie ebenfalls auf Anſchauungen durch Conſtructionen der Zeit beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Es fragt ſich nun wieder, was muſs die Vorſtellung der Zeit denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihr möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Sie muſs urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus bloſsen Begriffen laſſen ſich jene Sätze der allgemeinen Bewegungslehre nicht herleiten (z. B. die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate, als das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte, von einem und demſelben Objecte; nur in der Anſchauung der Zeit können beide contradictoriſch einander entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nehmlich nach einander, anzutreffen ſeyn). Nun muſs dieſe Anſchauung vor aller Wahrnehmung des Gegenſtandes (der Veränderung eines Objects) in uns angetroffen werden (weil ſie die Veränderung erſt möglich macht). Die Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit ſind insgeſammt apodiktiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. die Zeit hat nur eine Dimenſion; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden. Denn Erfahrungsurtheile, oder Sätze, die aus der Erfahrung abgeleitet ſind, haben keine apodiktiſche Gewiſsheit. Wir würden nur ſagen können, ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber, ſo muſs es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze belehren uns als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe. Der Grundſatz: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit, iſt auch ein ſolches Axiom von den Verhältniſſen der Zeit. Es iſt unmöglich, ſich das Gegentheil davon anſchaulich vorzuſtellen, und es iſt folglich apodiktiſch, oder mit dem Bewuſstſeyn, daſs es gar nicht anders möglich iſt, verbunden. Dieſer Satz kann alſo nicht empiriſch, oder aus einer Erfahrung ge-

Digitized by Google

ſchloſſen ſeyn, ſonſt könnte er dieſe apodiktiſche Gewiſsheit nicht haben. Wir würden nicht ſagen können: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten muſs es nur eine Zeit geben. Es iſt das alſo eine Regel, die ich der Erfahrung vorſchreibe, von der ich gewiſs bin, daſs ſie immer derſelben gemäſs ſeyn muſs, folglich kann ich dieſe Regel nicht durch die Erfahrung haben (C. 47. f. M. I. 56. 59.).

18. Wie kann nun eine ſolche Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor der Anſchauung der Gegenſtände ſelbſt vorhergehet und die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt? Wie iſt es möglich, daſs ich ſagen kann, alle Gegenſtände zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten müſſen in einer und derſelben Zeit ſeyn, da ich dieſe Gegenſtände noch nicht angeſchauet habe? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung der Zeit nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung der Zeit möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung der Zeit im anſchauenden Subjecte, als eine formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des Sinnes überhaupt ſei. Wenn die Zeit aber Form des Sinnes iſt, ſo iſt ſie keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns die Gegenſtände als in der Zeit befindlich vorzuſtellen, deren Stoff uns afficirt. Und ſo kann man ſagen, die Zeit iſt an ſich etwas Subjectives, aber doch *a priori*, und alſo für die Erſcheinungen etwas Objectives.

19. Dieſe zweite Expoſition der Zeit iſt nun tranſſcendental; denn der Begriff von der Zeit iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der reinen Mechanik und anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* begreiflich iſt. Die Zeit vertritt nehmlich für

Digitized by Google

dieſe Erkenntniſſe die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, ſo bekomme ich ſolche auch durch die Anſchauungen in der Zeit. Dieſe Erkenntniſſe ſind dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntnifsvermögen unabtrennlich anhängen, und alſo vor aller Erfahrung hergehen.

20. Was alſo die Definitionen für die Mathematik ſind, das ſind die Expoſitionen für die Begriffe *a priori*, ſie ſind Erklärungen, die der Critiker bis auf einen gewiſſen Grad gelten läſst und bei denen er doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken trägt. Denn der *a priori* gegebene Begriff kann noch viel dunkele Vorſtellungen enthalten, die wir in der Zergliederung übergehen; die Ausführlichkeit der Zergliederung eines ſolchen Begriffs bleibt immer noch zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beiſpiele vermuthlich gewifs gemacht werden (C. 756. f.).

21. Kant behauptet nehmlich, dafs, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff, z. B. Subſtanz und ſo auch die Begriffe vom Raume und der Zeit, definirt werden kann. Denn ich kann bei denſelben niemals ſicher ſeyn, dafs die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs nun dem Gegenſtande ganz adäquat (mit ihm vollkommen übereinſtimmend) ſei. Die deutſche Sprache hat für die mannichfaltigen Arten der Erklärungen keine Worte, daher läſst Kant in der Strenge ſeiner Forderung etwas ab. Er verweigert den philoſophiſchen Erklärungen zwar den Ehrennamen der Definition, ſchränkt aber ſeine Behauptung nur darauf ein, dafs philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener Begriffe analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodiktiſch gewifs iſt) zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff nur erklären, dahingegen mathematiſche Definitionen ihn ſelbſt machen. (C. 756. 758). Hieraus folgt zugleich, dafs man in der Philoſophie nicht (wie in der Mathematik) die Definitionen voranſchicken müſſe, als nur etwa zum bloſsen Verſuche, ob man

Digitized by Google

es wohl getroffen habe. Denn, da dieſe Expoſitionen Zergliederungen gegebener Begriffe ſind, ſo gehen dieſe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran. Die unvollſtändige Expoſition geht vor der vollſtändigen her, ſo daſs wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorherſchlieſsen können, ehe wir zur vollſtändigen Expoſition, d. i. zur Definition gelangt ſind. Mit einem Worte, in der Philoſophie muſs die Definition, als abgemeſſene Deutlichkeit, das Werk eher ſchlieſsen, als anfangen; in der Mathematik aber iſt das umgekehrt, weil in dieſer Wiſſenſchaft der Begriff durch die Definition gegeben wird (C. 758. M. I. 875.).

22. Um dieſes zu erläutern, wollen wir noch Kants Expoſition des oberſten Grundſatzes der praktiſchen Vernunft betrachten. Kant zeigt,

a. was er enthalte. Er ſchickt zu dem Ende, zum bloſsen Verſuche, eine Erklärung deſſen, was unter Grundſätzen der practiſchen Vernunft zu verſtehen ſei, voran. Praktiſche Grundſätze, oder Grundſätze der praktiſchen Vernunft, ſagt er, ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere praktiſche Regeln unter ſich hat. Dieſe Grundſätze ſind Maximen, oder beſtimmen den Willen bloſs ſubjectiv, d. h. nicht jeden Willen, ſondern nur den Willen desjenigen Subjects, welches ſie hat, wenn ihre Bedingung vom Subject nur als bloſs für ſeinen Willen gültig angeſehen wird. Geſetzt, ich habe gefunden, daſs ich nicht beſſer denken kann, als früh morgens, und ich habe es mir daher zum Grundſatze gemacht, täglich ſehr früh aufzuſtehen, um zu arbeiten; ſo kann dieſer Grundſatz doch nur für meinen Willen, und allenfalls noch für den Willen desjenigen Subjects gültig ſeyn, das auch nicht beſſer denken kann, als früh morgens, und er iſt daher eine bloſse Maxime. Die Grundſätze der praktiſchen Vernunft ſind aber praktiſche Geſetze, oder beſtimmen den Willen objectiv, d. h. jeden Willen, wenn ſie keine einſchränkende Bedingung haben, ſondern als für den Willen je-

Digitized by Google

des vernünftigen Weſens gültig erkannt werden (P. 80. 35. M. II. 229, 1. 181.).

23. Enthält reine Vernunft einen praktiſchen Grund (d. i. einen ſolchen, der zur allgemeinen Willensbeſtimmung hinreichend iſt), ſo giebt es praktiſche Geſetze (oder einen ſolchen Gegenſtand, wie wir ihn in 22 zum Verſuche beſtimmt haben, der aber dann freilich auch noch andere Beſtimmungen haben kann, die für uns jetzt noch dunkel ſind). Gäbe es aber keinen ſolchen praktiſchen Grund in der reinen Vernunft, ſo wäre unſer Begriff eines praktiſchen Geſetzes leer, oder ohne Gegenſtand, und folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, und es gäbe nur Maximen. In der praktiſchen Erkenntniſs (derjenigen, welche es bloſs mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat) ſind Grundſätze, die man ſich macht, darum noch nicht Geſetze, darunter man unvermeidlich ſtehet. Maximen ſind zwar Grundſätze, aber nicht Imperativen (Regeln, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet werden, und bedeutet, daſs, wenn Vernunft den Willen gänzlich beſtimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieſer Regel geſchehen würde). Die Imperativen ſelbſt aber, wenn ſie bedingt ſind, d. i. nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmen, d. i. hypothetiſche Imperativen ſind, ſind zwar praktiſche Vorſchriften, aber keine Geſetze. Die letztern müſſen den Willen als Willen hinreichend beſtimmen, mithin kategoriſch ſeyn, ſonſt ſind es keine Geſetze (P. 35. ff. M. II. 182.).

24. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft, oder das Grundgeſetz derſelben heiſst nun: handle ſo, daſs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne (P. 54, M. II. 201.) Ein vernünftiges Weſen kann ſich nehmlich ſeine Maximen nur dann als praktiſche Geſetze denken, wenn ſie den Willen bloſs der Form nach beſtimmen,

Digitized by Google

d. i. wenn nicht der Inhalt des Geſetzes, ſondern daſs es Geſetz iſt den Willen beſtimmt. Beſtimmte nehmlich der Inhalt (der Gegenſtand) des Geſetzes den Willen, ſo könnte das bloſs durch die Luſt oder Unluſt geſchehen, mit welcher der Gegenſtand für mich verknüpft iſt, dies iſt aber etwas ſubjectives, und kann folglich bloſs Maximen, höchſtens Vorſchriften, aber keine praktiſchen Geſetze geben. Folglich bleibt nichts übrig, als daſs die Form des Geſetzes, oder daſs etwas Geſetz iſt, den Willen beſtimmt. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen entweder gar nicht als praktiſche Geſetze denken, oder nur dann, wenn ſie zugleich als Principien einer allgemeinen Geſetzgebung gelten können, d. i. der Form nach den Willen beſtimmen (P. 48. f. und 38. f. M. II. 192. 193. 184).

25. Kant zeigt,

b. daſs der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft gänzlich *a priori* ſei, wodurch dieſe Expoſition metaphyſiſch wird. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft muſs eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, ſonſt wäre er kein Geſetz, folglich kann kein Wille von der Willensbeſtimmung darnach ausgeſchloſſen ſeyn, es muſs alſo, ſich nicht dadurch beſtimmen zu laſſen, für jeden Willen moraliſch (d. i. wenn man nach ſittlichen Grundſätzen handeln will) unmöglich ſeyn, folglich muſs er objective (allgemeingültige, oder in der Sache liegende) Nothwendigkeit haben. Was aber Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, das kann nicht empiriſch, ſondern muſs *a priori* ſeyn, folglich iſt der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft *a priori*. Die reine Geometrie hat Poſtulate als praktiſche Sätze (z. B. von jedem Puncte bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen), die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daſs man etwas thun könne, wenn man etwas thun ſolle. Es ſind alſo praktiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens; wäre etwa einem Willen daran gelegen, von ei-

Digitized by Google

nem Puncte nach einem andern eine gerade Linie zu ziehen, ſo kann dieſes nicht gelehret werden durch reine Conſtruction, ſondern es iſt der Anfang aller Conſtruction, man muſs es alſo können. Ein Grundſatz der practiſchen Vernunft ſetzt aber keine Bedingung voraus, ſondern ſagt, man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die praktiſche Regel iſt alſo unbedingt (abſolut), mithin *a priori* vorgeſtellt. Denn reine, an ſich praktiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend; der Wille wird als reiner Wille, als durch die bloſse Form des Geſetzes beſtimmt gedacht. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktiſchen Erkenntniſs nicht, in der alles empiriſch iſt, und durch die Materie der Vorſchrift beſtimmt wird. aber der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo bloſs problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äuſsern Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt eine Regel, die bloſs den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maxime, *a priori* beſtimmt; und da iſt ein Geſetz, welches bloſs zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Nun dringt ſich dieſer oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft uns für ſich ſelbſt auf als ſynthetiſcher Satz *a priori*, und man kann das Bewuſstſeyn deſſelben daher ein Factum der reinen Vernunft nennen, und zwar iſt es das einzige Factum derſelben; ſie kündigt ſich durch daſſelbe als urſprünglich geſetzgebend (*ſic volo, ſic iubeo*) an (P. 55. M. II. 203.).

26. Aus dieſem Satze, daſs wir das Bewuſstſeyn eines unbedingt gebietenden Geſetzes haben, leitet nun Kant eine Folgerung her. Dieſe Folgerung iſt ungemein wichtig, und zwar vornehmlich für dieſes zweite Stück unſerer Expoſition. Sie beſtehet nehmlich aus drei Säzzen, die ſo lauten:

a. Reine Vernunft iſt für ſich allein prak-

tiſch (Willensbeſtimmend); denn ſie beſtimmt den Willen durch die bloſse Form der Geſetzmäſsigkeit. Sie iſt der urſprüngliche Grund des oberſten Princips der Geſetze, und ſo ſchwer es dem Menſchen fallen mag, dieſen Geſetzen zu gehorchen, ſo iſt doch ſeine Vernunft die Geſetzgeberinn dieſer Geſetze.

β. Sie giebt dem Menſchen ein allgemeines Geſetz; denn da Vernunft immer dieſelbe iſt, ſo iſt die Form der Geſetzmäſsigkeit auch für alle Menſchen dieſelbe, und ſoll aller Willen beſtimmen. Dieſes Geſetz gilt alſo nicht bloſs für einen, oder auch nur einige, ſondern für alle, und eben dieſe Allgemeinheit einer Maxime iſt das Kennzeichen, daſs ſie moraliſch iſt.

γ. Dieſes allgemeine Geſetz nennen wir nun das Sittengeſetz, oder Moralgeſetz, das Geſetz, das uns ins Herz geſchrieben iſt. Der oberſte Grundſatz dieſes Sittengeſetzes iſt jener oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft. Das Sittengeſetz iſt nothwendig und allgemein, folglich *a priori* (P. 56. M. II. 203.).

27. Das vorher genannte Factum iſt unleugbar; unſere Vernunft betrachtet ſich jederzeit als *a priori* praktiſch (den Willen allgemein und nothwendig beſtimmend). Sie erklärt den oberſten Grundſatz der praktiſchen Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſo fern ſie eine reine praktiſche Vernunft haben. Es ſchlieſst ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz mit ein. Für Menſchen aber hat das Geſetz die Form eines Imperativs, weil man an ihnen zwar einen reinen, aber keinen heiligen Willen vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bei ihnen ein Imperativ, das Verhältniſs eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heiſst, weil ein aus ſub-

Digitized by Google

jectiven Urſachen entſpringender Wunſch dem reinen objectiven Beſtimmungsgrunde oft entgegen ſeyn kann. In der allgenugſamſten Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime, die nicht zugleich Geſetz ſeyn könnte, fähig, vorgeſtellt, und der ihr um deswillen zukommende Begriff der Heiligkeit ſetzt ſie über alle Verbindlichkeit und Pflicht hinweg. Dieſe Heiligkeit des Willens iſt gleichwohl eine praktiſche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ins Unendliche ſich zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 56. ff. M. II. 204.).

28. Kant zeigt endlich,

c. worin ſich der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft von allen praktiſchen Grundſätzen unterſcheidet. Die Autonomie des Willens (daſs der Wille ſich ſelbſt das Geſetz giebt) iſt das alleinige Princip aller moraliſchen Geſetze und der ihnen gemäſsen Pflichten, alle Heteronomie der Willkühr (daſs etwas anders als der Wille ihm das Geſetz giebt) iſt der Sittlichkeit des Willens entgegen. Der Begriff der Verbindlichkeit kann daher nicht aus der Glückſeligkeit entſpringen (M. II. 205. 206. P. 58. f.).

29. Selbſt die allgemeine Glückſeligkeit als Object des Begehrens kann wohl generelle (für Viele) aber nicht univerſelle (für Alle) Regeln geben, mithin können keine praktiſchen Geſetze darauf gegründet werden (M. II. 209. P. 63.). Die Maxime der Selbſtliebe (Klugheit) räth bloſs an, das Geſetz der Sittlichkeit gebietet. Es iſt aber doch ein groſser Unterſchied zwiſchen dem, wozu man uns anräthig iſt, und wozu wir verbindlich ſind (P. 64. M. I. 210.). Was Pflicht ſei, bietet ſich Jedermann von ſelbſt dar; was dauerhaften Vortheil bringt, iſt in Dunkel eingehüllt (M. II. 211. P. 64.).

30. Dem kategoriſchen Gebote der Sittlichkeit kann man zu aller Zeit Genüge leiſten, der empiriſch bedingten Vorſchrift der Glückſeligkeit nur ſelten (M. II. 212. P.

Digitized by Google

64.). Der Betrüger im Spiel muſs wohl ein andres Richtmaaſs haben, wenn er ſich für einen Nichtswürdigen, als wenn er ſich für einen klugen Menſchen erklärt (M. II. 213. P. 65.). Die Uebertretung eines ſittlichen Geſezzes iſt immer mit der Idee der Strafwürdigkeit begleitet. Nun läſst ſich mit dem Begriffe einer Strafe doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Strafe iſt ein phyſiſches Uebel, welches nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung immer als (obwohl nicht gerade natürliche) Folge mit dem Moraliſchböſen muſs verbunden ſeyn. Nun muſs in jeder Strafe zuerſt Gerechtigkeit ſeyn. Wäre aber Glückſeligkeit der Zweck der Schöpfung, ſo beſtünde ja die Unſittlichkeit in der Strafbarkeit, und der Menſch würde dadurch ſittlich, daſs er nicht geſtraft würde. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzuſehen, iſt ſichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens (P. 65. ff. M. II. 214.) Aber auch das Vergnügen, welches mit dem Bewuſstſeyn der Sittlichkeit unmittelbar verbunden iſt, kann nicht das Princip der Sittlichkeit ſeyn, denn dieſes Vergnügen ſetzt ſchon Moralität in dem Empfindenden voraus. Man kann dieſe Zufriedenheit oder auch die Seelenunruhe, die mit der Immoralität unmittelbar verbunden iſt, nicht vor der Erkenntniſs der Verbindlichkeit fühlen, und ſie kann alſo nicht der Grund derſelben ſeyn (P. 67. f. M. II. 215.).

31. Es giebt folgende ſechs materiale Principien der Willkühr, die eben darum keine oberſten Grundſätze der Sittlichkeit ſeyn können: die Erziehung, die bürgerliche Verfaſſung, das phyſiſche Gefühl, das moraliſche Gefühl, die Vollkommenheit und den Willen Gottes (M. II. 216. P. 68.). Die Erziehung und bürgerliche Verfaſſung können keine praktiſchen Geſetze abgeben, denn ſie ſetzen eine Materie (ein Object) des Begehrungsvermögens voraus, und es mangelt ihnen daher an objectiver Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit bezieht ſich auch auf ein Object des Willens, welches vor der Willensbeſtimmung

Digitized by Goog

durch eine praktiſche Regel vorhergeht, und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muſs. Mithin iſt das Princip der Vollkommenheit mit dem Princip des Willens Gottes einerlei, ſie enthalten beide eine empiriſche Materie der Willensbeſtimmung. Folglich ſind alle angeführten Principien material, auch befaſſen ſie alle möglichen materialen Principien, die vier erſtern ſind nehmlich die möglichen zwei äuſsern und zwei innern ſubjectiven, und folglich empiriſchen, die beiden letztern das mögliche äuſsere und innere objective und alſo rationale. Hieraus folgt, daſs das formale praktiſche Princip das einzige mögliche ſei, welches zum praktiſchen Geſetze taugt (M. II. 217. P. 70. f.).

32. Man ſieht nun aus allem vorhergehenden, daſs das Exponiren (*exponere*) darin beſtehet, daſs man eine Vorſtellung der Einbildungskraft *a priori* (z. B. Raum, Zeit) auf Begriffe bringt (U. 242.), oder einen durch den reinen Verſtand oder durch die reine Vernunft gegebenen Begriff analytiſch zergliedert (C. 758.), und daſs die Zuſammenfaſſung der durch die Expoſition gefundenen Merkmale in eine Erklärung des Begriffs *a priori* die vollſtändige Expoſition deſſelben genannt wird. Bei einer äſthetiſchen Idee (Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaſst, ohne daſs ihr doch irgend ein beſtimmter Gedanke adäquat ſeyn kann, z. B. von unſichtbaren Weſen, dem Tode u. ſ. w.) erreicht der Verſtand, durch ſeine Begriffe, nie die ganze innere Anſchauung der Einbildungskraft, welche ſie mit einer gegebenen Vorſtellung verbindet. Alſo kann die äſthetiſche Idee eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, in ihrem freien Spiele, genannt werden. Ein unſichtbares Weſen, z. B. Gott, mag ſich die Einbildungskraft noch ſo lebhaft darſtellen, kein Begriff kann dieſe Idee jemals erreichen, darum heiſst ſie inexponibel (M. II. 755. U. 242.). Man kann daher die äſthetiſche Idee auch eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft nennen, weil ſie nicht kann auf Begriffe gebracht werden. Für ſie iſt nur das Darſtellen durch die Einbildungs-

Digitized by Google

kraft, alſo das Talent des Dichters (U. 242. M. II. 751.).

33. Thomas Campanella verſteht unter Expoſition den Beweis Eines Satzes durch klärere und gleichgeltende Sätze (*Bruckeri Hiſt. crit. Philoſophiae Tom. IV. P. II. Period. III. Pars II. Lib. I. Cap. 8. pag.* 130.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 2. S. 37. ff. — §. 3. S. 40. ff. — II. Abſchn. §. 4 S. 46. ff. — §. 5. S. 48. — Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. S. 756. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. §. 1. S. 35. ff. — §. 4. S. 48 f. — §. 7 S. 54. ff. — §. 8. S 58. f. — Anmerk. II. S. 64. ff. — S. 80.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 57. Anmerk. I. S. 240. — S. 242.

Extenſion.

ſ. Ausdehnung.

Ende der erſten Abtheilung.

Digitized by Google

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 7	zu	Seite 453
— 10	—	— 475
— 14	—	— 454
— 23	—	— 49
— 24	—	— 228
— 25	—	— 257
— 26	—	— 455
— 27	—	— 457

B. bedeutet Kants Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, in Beck's erläuterndem Auszuge aus Kants Schriften, 2r Band. Riga 1792 8.

philoſophiſche

t ſubjectiv betra

er	Erkenntniſs *principiis)* riſſenſchaft
	ruction matik
les Denkens der der Natur theoretiſche yſiologie oder	

33,
34,
37,
38,
39,

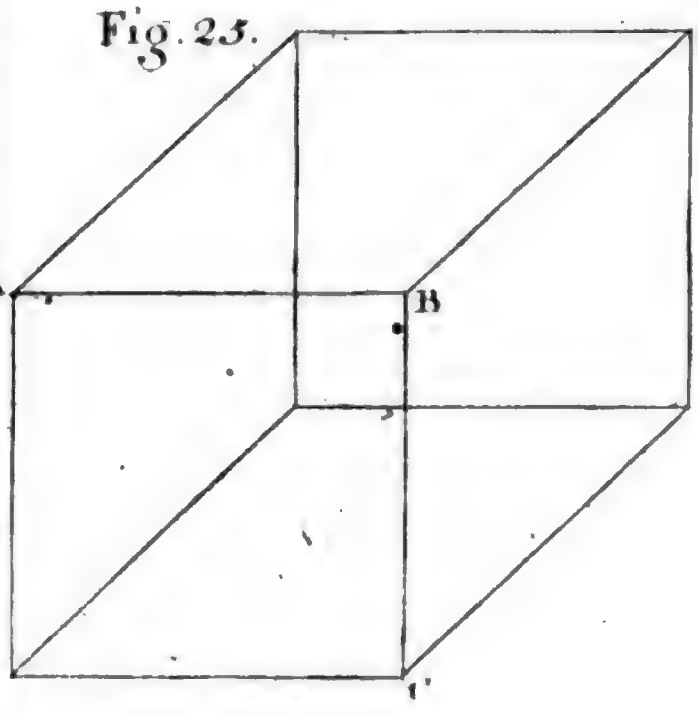
ES

5
5

orr
1
x
x
x
x
x

C. 1
1
1
1
1
2
2
2
3
3
3

Fig. 23.

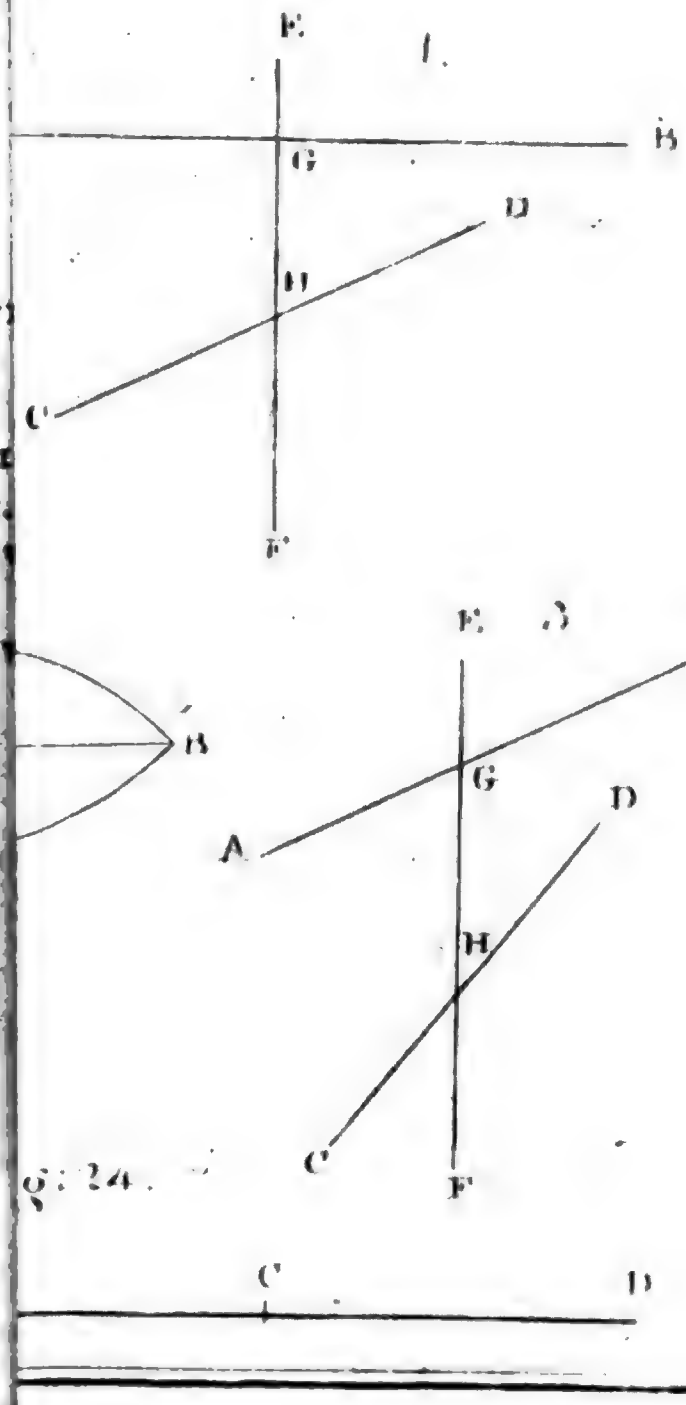


das W

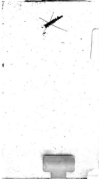
B.
. 582,
. 583,

C.
Vorr. v
. IX.
. X.
. XXV
. XXX.
. XXX
. XXX

C. I.
. 2,
. 3,
. 7,
. 10,
. 12,
. 14.
. 16,
. 23.
. 25,
. 29,
. 31,
. 33,
. 34,
. 37,
. 38,
. 39,



C.	W.
106,	17. 355.
114, f.	248. 249.
115,	249.
116, ff.	39.
117,	37.
118,	62. 346.
119,	41.
125,	398.
130, f.	250. 254.
131,	250. 252.
133,	241. 243.
137,	377.
139,	246.
140, f.	248.
146,	56. 375.
147,	291. 336. 377.
149,	106. 213.
151, f.	215. 219.
154, f.	222.
161,	337.
165,	61.
166, f.	333.
169,	270.
170,	267. 270.
182,	286.
183,	64.
184,	25.
186,	285.
193,	41.
194, f.	57.
199,	182.
200,	358.
201,	182.
202,	355.
207, f.	287. 288. 355.
208, f.	289.
209, f.	289.
210,	288.
218,	336. 337. 342. 356. 378.
219,	342. 343.
224,	356.
225,	214. 401. 407.
226,	343.
228,	149. 150.
230,	322.

C.	W.
231, f.	324. 325.
232,	357.
234,	336.
251,	323. 325. 326.
252,	326.
256,	357. 358.
262,	183. 245.
263,	150. 469. 470.
272,	27. 29.
273,	29.
274, f.	75.
275,	347.
276,	347.
277,	336. 347.
286, f.	26.
287,	37.
288,	45.
298,	291.
300,	32.
301,	64.
302,	19.
304,	57.
305,	60.
306,	399.
309,	60.
319,	226.
320,	227. 400.
321,	149.
331,	233.
347,	108. 109.
348,	105. 110. 111.
349,	94. 402. 403.
351,	232.
352, f.	234. 236.
357,	380.
376,	283. 400.
383,	237.
384,	237.
393,	61.
395,	41.
400, f.	291.
400,	58.
422, f.	32 78. 336. 401.
440,	228
446,	227. 268.

Digitized by Google